

أسباب النزول : المقدس والتاريخ والواقع

د. محمد احمد الخضراوي
المعهد الأعلى لأصول الدين
جامعة الزيتونة (تونس)

1 - الواقع القرآني : التمايز والامتناع

يتوزع الوجود إلى نمطين من الواقعية تلتم إحداها الأخرى. فهناك الواقع الثابت الذي ينتظم ضمن مجموعة القوانين ذات الفعاليات العلية، كما أودعها الله في عالم الأسباب حين « أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » سورة طه - مكية /50. وسأسمي هذا النموذج النظامي الذي يلتزم العالم والإنسان والأشياء بالواقعية الخلقية. وهي الموصفات والمميزات التي تمثل الإبداع الإلهي الأزلي. وهناك الواقع المرحلي غير الثابت (الواقع الاجتماعي). ويتصف بالعرضية والفناء. وينعكس على الأزمنة الاجتماعية والفعاليات الإنسانية فيها. وتمثل أحقابا تاريخية وتعاقبات تستغرق لحظة عبورية في نسيج الوجود الزمني المطلق. ولهذا تنخرط الوقائع الاجتماعية في مسار الزمان الكلي، فلا يستقل بذاته، ولا بفعل العالم، وإنما بالفعل الآني فيه، وضمن شروطه. وهذا ما لا يسوغ للبشري إمكان التعالى عليه في واقعيته وتقويض هويته (هوية العالم) من

موقعه التاريخي الآيل إلى الزوال والدثور بحكم التقديرات الإلهية القبلية.

إن نزول القرآن في الواقع الإنساني (المجتمع) يدلّ على أمرين : أولهما أنّ القرآن ما جاء لينسخ المجتمعات أو ليقوّض النزعة الإنسانية. فهو ليس مَحْوًا فكرياً أو نسخاً ثقافياً، ولكنه إرادة للتواصل وربط للكائنات بوحي جامع ينتمي إلى الحكمة الدينية البالغة، وإلى النظام الإلهي المتعالي. إنّ حلول العقل القرآني في الحياة اليومية، وفي مألوفات الناس يمثل إقراء وإفهاماً لما تنطوي عليه السيرة الاجتماعية من فراغات وهواجس تشكّلها حقول الثقافة والقيم الموقوتة. فالقرآن في المكان والزمان، يرسم المشكلات الاجتماعية الرئيسية التي تهدّد الوجود الإنساني. فالنزول الواقعي، يصور الحقيقة في إطارها الموضوعي، ويعرض الأشياء الاجتماعية والحوادث في سياق مقارناتي يفصل بين آتات التاريخ، وي طرح بشكل نموذجي مكانة الحلول القرآنية، وبدليلاتها الطلائعية الموزونة التي تدرأ فوضى المجتمع والملهاة الإنسانية. وقد أقام ابن عباس المقارنة بين المقومات الإسلامية والخلق الجاهلي المنقلب على مبادئ الوجود الطبيعي، وفطرة الإنسان الأولية قال ابن عباس : "إذا سرّك أن تعلم جهل العرب، فاقرأ ما فوق الأربعين ومائة من سورة الأنعام" ﴿ قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ، وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ. قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ ﴾⁽¹⁾.

والأمر الثاني الذي يفسّر بيداغوجيا نزول الكلام الإلهي في المناخات الاجتماعية، هو إرادة استعادة القرآن الكريم ذاته باستعادة الحوادث الاجتماعية ذواتها في التاريخ ليكون القرآن بهذا، تعبيراً مستمراً عن الحاجات الأساسية والضرورية لحياة الإنسان في زمانه ومكانه. فالخصوصيات البشرية تتكرّر بوتائر مختلفة، ومشاهد متعددة دون أن تستخلص البشرية تكرارها الامتدادات المفهومية التي تتأدى إلى الحلّ

(1) القرطبي محمد، الجامع لأحكام القرآن، ج 6، ص 384. (د.ط.ت.).

الجذري، وتستجلب السعادة، ورفاهية الرّوح المساوية في منغلق المكان والزّمان والعقل المستأسر بدوره في سرادقات المادّة : العقل، يقول الرّازي، لا يتصرف إلّا فيما يكون في زمان أو مكان. لأنّ كلّ ما أدركه، فإنّه يدركه في الماضي أو في المستقبل أو في الحال. وكلّ ذلك تحت الزّمان. وكلّ ما يتصوره فإنّه يتصوره إمّا هاهنا أو هناك. وكلّ ذلك بحسب المكان⁽²⁾. لذلك خاطب القرآن الإنسان فيهما، وحرره بالميتافيزيقيا منهما. وإضافة إلى التشكلات المكانية، فإن مفاهيم العقل تنتسج وفقا للمألوفات اليومية، وتواتر التفاعلات داخل القوى الاجتماعيّة التي تمثل رهانات الواقع. وحين نزل القرآن داخل الفضاء الجاهلي، كان النصّ الكريم يعبأ بالشروط الوضعيّة البشريّة وبهيمنة الآلهة الشّخصية والمتشخّصة، وانقياد العامّة للخاصّة. فكانت المهمة الدّينيّة الأولى تحرير الإنسان من الإنسان ذاته. وذلك عبر مسارين : أحدهما شخصنة التأمل الذاتيّ وعدم الانسياق الدوغماني وراء معتقدات الجماهير. فالقرآن بهذا يدفع باتجاه استحداث فلسفة تأملية تخصّ خصوصيات الذات المفكرة. وقد تمثل هذا، أبو حامد الغزالي حين صنّف الدّوائر الانسيائيّة بضعف العقل وقصور التحليل الذاتيّ : والعدة في ضعفاء العقول أنّهم يعرفون الحق بالرجال، لا الرجال بالحق. والعاقِل يقتدي بسيدّ العقلاء علي رضي الله عنه، حيث قال : « لا تعرف الحقّ بالرجال بل اعرف الحقّ تعرف أهله ». والعارف العاقل يعرف الحقّ ثمّ ينظر في نفس القول، فإن كان حقّا، قبله سواء كان قائله مبطلا أو محقا، بل ربما يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل الضلال⁽³⁾. والأمر الآخر هو كون القرآن كشف الموقع الأساسي للمؤمن الذي ينظم في الدّين الجديد. فهو كائن ليبرالي لا ينحط أمام المشخّصات الصنمية، ولا يهدم كينونته لينساق وراء

(2) الرّازي فخر الدّين : (ت 606 هـ) : أسرار التّنزيل وأنوار التّأويل.

دار الجيل، بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1412 هـ - 1992م، ص 133.

(3) الغزالي أبو حامد : المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال.

دار الفكر اللبناني، بيروت، ط 1، 1993، ص 69.

الرغبات والأهواء التي يبني بها ومن خلالها سادة قريش والملا الأعلى في العصر الجاهلي إيديولوجيا الشّرك وميثولوجيا الصنم. وقد سمى القرآن هذا الاستعلاء الفلسفي والرّمزي، بالعزّة التي تستلهم حقيقتها من التّسامي الإلهي ﴿ وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ سورة المنافقون - مدنية / 8. عزّة الله هي عزّة الربوبية، يقول الرّازي، وعزّة النّبي صلّى الله عليه وسلّم عزّة النبوة. وعزّة المؤمنين، عزّة التّلفظ بكلمة لا إله إلاّ الله. ثمّ كما أنّ عزّة الله وعزّة رسوله لا تقبلان الذّلّ، فكذلك عزّة المؤمنين لا تقبل الذّلّ⁽⁴⁾. والتّلفظ بكلمة التّوحيد ككلمة مركزيّة تأخذ دلالتها من وجهتين تمثل إحداها الاعتقاد، وتمثل الأخرى الانتقاد. فاللوغوس الدّيني حين يعتقد، يعبر بطريقة فلسفيّة نقدية عن الاستغناء عن الطّروحات الغيرية المستخرجة من إمكانات البشر التّحظية القابلة للتّقويض والنّقض في لحظات التّاريخ البعيدة.

جاءت الدّلالات الدّينيّة في التّعبير القرآني تدعو إلى واقعية دينيّة مناهضة للسّائد المهيمن (في زمان النبوة). فالقرآن مناقض للمراكز الدّينيّة العالميّة كالمرسليّة (الإله الموقنم - ثالث ثلاثة) واليهوديّة الأقلّ انتشارا، (عبادات الإله المتجسد)، إضافة إلى المعتقدات الاشتراكية التي تبناها العرب الجاهليون التي كان من العسر بمكان اختراقها بسبب مناعتها التّكوينيّة. فقد ظلّت الأسرة العربيّة في المجتمع الجاهلي تحتفظ حتّى الألف الثالث قبل الميلاد بتكوينها البدوي البدائي (...) وإذا كانت الجزيرة العربيّة رحما لبشريّة تخرّجت منها عدّة شعوب سامية، فإنّ هذه الجزيرة تميّزت منذ العام 330 قبل الميلاد بميزة العروبة الشّاملة. ومنذ القرن الميلادي الثّاني أصبحت العروبة هي السّمة الأساسيّة في وسط الجزيرة

(4) الآية 8 من سورة "المنافقون" : "يقولون لنن رجعنا إلى المدينة ليخرجنّ الأعزّ منها الأذلّ. ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين. ولكنّ المنافقين لا يعلمون".
الرّزاي فخر الدّين ، أسرار التّنزيل وأنوار التّأويل، دار الجليل، بيروت ومكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1992، ص 109.

(...) وقد كان الرسول الذي ولد في مكة يوم 27 أوت من عام 570 م عربياً⁽⁵⁾. لم يكن ممكناً بإزاء هذا العمق التاريخي الغارق في الاستثمارات التقليدية التي تقف موقفاً سلبياً من كلّ إمكانية التحول عن السيرة الآبائية الأولى أن يقبل العقل العربي القديم الاستبدال العقائدي، ورفض المتعدد تلقاء الواحد الأحد. والجاهلية هي سلطة دنيوية تنقاد فيها المجموعة البشرية للمتعدد (الآلهة - العشيرة - السادة). وفي حالة التبني للمعتقد القرآني ستندثر هذه المجموعات وتختزل إلى الواحد المطلق الذي ليس كمثله شيء وتنهار معها مختلف المراسم الاجتماعية لكون الموالاة ستتحول إلى منظومة التكاليف الشرعية في طابعها البدائلي وما ينطبق عليه مسمى الدين. ولما كانت الطاعة لا تتبين إلا بالأوامر والنواهي. ولا يعرف الأمر والنهي إلا بالأحكام والحدود والشرائط في المعلومات، سميت هذه كلها شريعة الدين⁽⁶⁾. لذلك قامت استراتيجيا الحوار مع هذه الكتلة الجاهلية المتجمدة على مبدأ منهجي تواصلية، أراد النبي عليه الصلاة والسلام من خلاله وضع الدين في الإمكان الذهني للكانن الجاهلي، ومن ثم التحول به إلى الإمكان الواقعي التطبيقي (العبادات)، فاعتمد من أجل البيان على منطق بياني تضمنه البلاغ الديني الذي ارتحل باللغة من مجالها البدوي اللاعلمي إلى مستوى مختلف من العلمية والمعرفة مَوْضَع الجاهلية في دوائر اللامعرفة. ولهذا قال أبو سفيان في حادثة التنصت الشهيرة التي كان من خلالها ثلاثة من رواد السلطة الجاهلية وأقطاب المعارضة (أبو سفيان بن حرب، وأبو جهل بن هشام، والأخنس بن شريق الثقفي)، يسترقون السمع إلى صلوات الرسول الكريم المسائية بمكة وهو يرتل القرآن خلال الليل الهادي الذي تنام خلاله أعين المشاغبين والمهرجين الذين كانوا يمنعون عنه صلاته وقراءته. قال أبو سفيان للأخنس بن شريق :

(5) خليل أحمد خليل، جدلية القرآن، دار الفكر اللبناني، بيروت 1994، ص 46 - 59 - 61.

(6) إخوان الصفاء : رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، 186/3، منشورات دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1957.

"والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد منها، وسمعت أشياء ما عرفت معناها ولا ما يراد منها. قال الأخنس : وأنا الذي حلفت به كذلك⁽⁷⁾". وكانوا حين يستكرون على الرسول دعوته يقولون "ما جئتنا بشيء نعرفه"⁽⁸⁾.

تعتبر حركة النص القرآني بإزاء الواقع المعرفي صدمة ثقافية أعادت بناء المعرفة من أجل بعث حضارة بديلة تجوهر القرآن الكريم مختلف إنجازاتها الفكرية متسايرا مع العقل. وأسس في الآن ذاته علائق بنائية مع الثقافة السائدة. فلا هو عصف بالأجناس الأدبية النثرية والشعرية، ولا عمل على تغييرها. وإنما جدد هيكلتها وحرر موضوعاتها من المعتقدات والأغراض اللاأخلاقية، وغير منها المفاهيم لتندمج في الحداثة الدينية الجديدة، وتستجيب لمقولات الحضارة القادمة. كانت حركة التحول الإسلامية تحولا في الوعي داخل الوعي. وقد تحامت نفي الوعي الآخر الجاهلي، لئلا تنزلق في وعي النفي الذي هو بتر لأصالة المنهج الديني الانفتاحي، وتبرير لنقض الوظيفة الإنسانية للدين، وارتكاسة لمنظومة البلاغ واستقطاب المخالف بالمختلف. فالعقل الإسلامي لم يصادر العقل الجاهلي النقيض، ولم يقيم علائق مضادة وممانعة معه ومع الأنساق الدينية القائمة. ومن المنظور الديني، فإن المذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها بعضا كما ذكر ابن رشد في فصل المقال⁽⁹⁾. لكنه اقتدر بإخراجه المعرفي المتفرد (الإعجاز) وأنباضه الدلالية اللامسبوقه على تخصيص الوعي الجماعي ومنهجيته داخل بنيته الإيمانية، وخاصة القداسة التي جاء القرآن الكريم يطرح نفسه بديلا شرعيا من خلالها عن أفانين القول الجاهلي.

(7) ابن هشام محمد : السيرة النبوية 315/1 - 316 - (د.ط.ت).

(8) ابن هشام محمد : نفسه 548/1.

(9) ابن رشد محمد : فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، 62/، المنشورات للإنتاج والتوزيع، تونس، 1991.

مثل ظهور النص القرآني الحدث المركزي الذي خلق على الفضاء المعرفي نسقا حركيًا غير مجرى الحياة الثقافية، وانطلقت منه تجربة العرب الأولى في القراءة الحضارية للنصوص، وهي القراءة التحليلية التي تعتمد أدوات مفهومية، ومنهجية واضحة، وأساسا علمية. وبكلام آخر، صارت القراءة مع ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ سورة العلق - مكية 1/، برنامجا فكريا، واتجاها علميا بعد أن كانت تجاوبا تسليقيًا فطريًا. ولما كان القرآن المرجعية المتفصلة عن سائر المراجع في مختلف حقول المعرفة، طرح مصدره الإلهي شرطًا للاعتراض الثقافي ﴿قل لن اجتمع الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ سورة الإسراء - مكية 88. اكتسب النص المؤسس مشروعيته عبر التفوق والتجاوز، والتخطي للموجود. بمعنى أنه كان ذا سطوة منهجية، وانتظام لساني دلالي، وبنية فنية خرقت جمالياتها المألوف. وبلغه الخطاب / إنما صار القرآن معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظم التآليف مضمنا أصح المعاني. ومعلوم أن الإتيان بمثل هذه الأمور، والجمع بين شتاتها حتى تنتظم وتنسق، أمر تعجز عنه قوى البشر ولا تبلغه قدرهم.

أمام هذه المعطيات المعرفية، تنقطع المفاهيم الاجتماعية التي تمارس القمع الإيديولوجي من أجل اختزال النص الديني إلى معان سوسيولوجية وتاريخية. فالقرآن الكريم كتاب الله المتعالي نزل في المكان والزمان على الإنسان من أجل أن يصنع حضارة دينية تستهدي بالقول الإلهي لتفتح على العالم، وعلى اللانهاية والخلود. لذلك كان ظهور القرآن نهاية للارتجال والاعتباطية والفوضى، وبداية للمدنية المستهدية بقيم النظام المعرفي الجديد تحت راية القرآن. وإذا تقرر هذا كله، والقول لابن رشد، وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق وأنها التي نبهت على هذه السعادة، ودعت إليها، التي هي المعرفة بالله عز وجل وبمخلوقاته، وأن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جيلته وطبيعته من

التصديق. وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق : فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان. إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك. ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية⁽¹⁰⁾.

الواقع الذي يتنزل فيه القرآن هو الوجود الحر الموضوعي. وأنطولوجيا الحرية تتعلق بمجال الفعل والحركة لا بفعل الوجود (الخلق) من حيث هو نشأة أزلية قديمة. وبتفسير تيولوجي : إن وجود الكائنات ممكن غير واجب لكونه ليس مستقلاً ويتعلق بغير ذاتها. فهو وجود متحتم لا اختيار فيه ولا إرادة، ولذلك يظلّ الفناء شيئاً من مواصفاته خارجاً لا تشخصه المدركات البشرية. وإيقاعات الموت الدائم وهلاك الأفراد كما الأهم تجعل من الإنسان نسخة من العدم الظاهر. ومن كان في حكم العدم فهو عدم. أما الوجود الفعلي، فهو الوجود الإلهي (= واجب الوجود) بما أنه يستمدّ وجوده من ذاته لا من شيء خارج عن ذاته. من أجل هذا نعتبر الواقع الحرّ الموضوعي هو الوجود الطبيعي للعالم (نظام الخلق الأول) بالإضافة إلى الواقع الديني الصادر عن إرادة الله الشرعية ضمن البرنامج الكوني القديم والأزلي. والإنسان ذاته شيء من هذا البرنامج الكوني المنحوت في دوائر الغيب. لذلك فرّق الشاطبي بين الإنسان الأنطولوجي من جهة ما هو عبد لله اضطراراً، وبين الإنسان الديني بوصفه عبداً لله اختياراً. ويحدّد القرآن عن طريق نبيّ الله إبراهيم الصلة بين الإنسان والمحيط الطبيعي (الواقع الفيزيائي). فهي علاقة سيميولوجية (تقرأ العلامات والرموز) وتتوقّف عند حدود الظواهر. فالمشروع الإنساني مشروع قراءة واستنتاجات نظرية خالصة. وكانّ الواقع البشري مناخ افتراضي خال من التحديد والدقة ومعايشة الحقيقة. وفي حاجة إبراهيم النبي للملك النمرود تضامن وظائفي بين معطيات التجريد والتجريب، وقانون الوجود كما رسمته أصابع الغيب. وذلك

(10) ابن رشد محمد : فصل المقال في ما بين الحكمة والشرعة من الاتصال، (م.م) / 51.

بخلاف الإفلاس المفهومي الذي بدا عليه الحاكم حين أعجزه السّؤال الإبراهيمي لما أن ربّط بين شرط الإلهيّة ومشروطيّة التحكّم عن قرب في دورة الحياة ، ألم تر إلى الذي حاجّ إبراهيم في ربّه أن آتاه الله الملك. إذ قال إبراهيم : ربّي الذي يحيي ويميت. قال: أنا أحيي وأميت. قال : فإنّ الله يأتي بالشمس من المشرق، فأت بها من المغرب. فبهت الذي كفر، والله لا يهدي القوم الظالمين . سورة البقرة - مدنيّة / 257. فتأويل الملك للعالم لم يغيّر العالم. وقد توهم أنّه حين هيمن على الأشياء وحولها إلى مواد استهلاكيّة ولهو ولعب ولذّة، قد أضحى متصرفاً في الوجود ومالكا له. أمّا المنظور الديني، فيقوم على الإدراك الواعي للأنطولوجيا. فالوجود كما العدم يمثلان كلاهما الحجّة البالغة على أن عالم الأسباب ليس عالم الحقيقة، وأنّ من وراء الخلق يكمن السبب الأوّل في الوجود الأوّل الذي تعبّر الموجودات العرضيّة كلها إليه طوعاً أو كرها. فلزم أن يستوحي العقل منه التقدير والتدبير وجغرافيا الحركة في الحياة. فإذا تطلّعنا إلى الغرض الذي سيقت له كلمات الله كما في افتتاحيّة النصّ القرآني (الفاتحة) الذي هو إثبات استحقاق الله تعالى لجميع المحامد وصفات الكمال، واختصاصه بملك الدنيا والآخرة، وباستحقاق العبادة والاستعانة كما يقول البقاعي، اكتشفنا أنّ الله رسم للموجودات خارطة الطّريق لتتوزع الكائنات في العالم داخل جامعة واحدة ورابطة اعتباريّة مشتركة : لأنّ المقصود من إرسال الرّسل، وإنزال الكتب نصب الشّرائع. والمقصود من نصب الشّرائع جمع الخلق على الحق، والمقصود من جمعهم تعريفهم بالله، وبموجبات رضوانه ⁽¹¹⁾. فالعلاقة بين الله والإنسان تقوم على أفق روحي يخرج الإنسان من سجنه الفكري، ويتوجه به إلى الفعل الحضاري. ولهذا كانت المعرفة الدينيّة طريقاً إلى التحقّق الوجودي. وفهم القرآن يقول حاجي خليفة : موضوعه كلام الله سبحانه وتعالى الذي هو منبع كلّ حكمة، ومعدن كلّ فضيلة. وغايته

(11) البقاعي، برهان الدّين (ت 885 هـ / 1480 م) : نظم الدرر في تناسب الآيات والسور.

الطبعة الأولى، 1389 هـ / 1969 م 1 / 21..

التوصل إلى فهم معاني القرآن، واستنباط حكمه ليفاز به إلى السعادة الدنيوية والأخروية⁽¹²⁾. فالقرآن حسب هذه الأطروحات، جاء يصنع اللحظات النوعية التي تجمع الممارسة الاجتماعية بالوعي الديني. وكأنّ فعل التنزيل يسير إلى غايةٍ أساسية تتمثل في كشف الأخطاء الایدولوجية بما هي حواجز تحول بين المرء والمعرفة الموزونة. ومن هنا يكون الواقع القرآني موضوعيا. فهو واقع لا يقوم على أنقاض ما يهدم، لكونه لا يهدم شيئا ولا يدمر الأنسجة الاجتماعية المعيشة، لكنه يغيّر من خلال فعاليته وتأثيراته وظائف الوعي، ويقوم مسارات السلوك. فالمجتمع القرآني هو الواقع البديل الذي لا يستلهم كينونته من الوجود الاجتماعي بصناعته البشرية، وإنما يستمدّ ماهيته من هوية الله القيوم على العالم وعلى المجتمع والتاريخ. ولو وكلّ الله الناس إلى أنفسهم، لم يأتوا بشيء تصلح به أحوالهم في دينهم ودنياهم ولا يستطيعون شكر نعم الله لكونهم لا يبلغون إلى كنهها لقصورهم وعجزهم كما يقول البقاعي⁽¹³⁾. فالقرآن يقدم مفاهيم جديدة لم يتألفها العقل الجماعي، وي طرحها داخل التشكيلات الاجتماعية والثقافية وليس بشكل فوقي كما هو شأن المنتجات الایدولوجية التي تهيم على لحظتها الوجودية بالقوة، وتدين بوجودها للتاريخ الدائر وللأنساق الفكرية المتلاحقة. الواقع القرآني منحوت في صميم التركيب الإنساني البيولوجي من خلال قانون الفطرة المتطلعة دوما إلى الله. فهو ذو ثلاثة أبعاد أولها : معاودة لقراءة الذات ذاتها، واستكشافها كنهها الإلهي. ويكون بُعد الثاني مراجعة لعوالم التاريخ وشروط تشكيلها وانقراضها، واندثار أنظمة المراجع المتناقضة التي تستوحي منها ما يملأ لحظة الفراغ الثقافي والاعتقادي. وفي إطار ثالث هو صياغة للوعي الإنساني بناء على الحقائق الموضوعية التي لا يدركها الواقع الإنساني المجرد، بأدواته المادية المحدودة المدى. فالقرآن المعيش فkra

(12) الملاء حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون 429/1.

الفيصلية، مكة المكرمة (د. ت).

(13) البقاعي برهان الدين : نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، 35/1.

وثقافة ومعتقدا هو الواقع الاجتماعي والحضاري الذي يستخلف البنيات الإنسانية التي تفارق شروط المعقوليّة، وتتناقض مع الطّبيعة والفطرة والواقع الموضوعي. وتجعل من خريطتها الاستيطانيّة التي تسيطر خلالها على العالم إدارة للقوّة ونسف المعقولات. وهكذا يبدو الواقع الديني من خلال منظومة الاستخلاف بديلا أبديا وموضوعيا لحالات التفلّت الإنساني عن إرادة الحقّ بالحقّ والتوقف عن الإصغاء إلى صوت الوجود.

وقائع القول : النصّ القرآني وأسباب النزول :

سبب النزول هو الحادثة أو السّؤال يتشكّل في مجتمع النبوّة ويوجه إلى الرّسول عليه الصّلاة والسّلام، وينزل القرآن بالتوازي مع ذلك لي طرح أحكاما عامّة وأبديّة فيدخل تحت تلك الأحكام بعض معاني الحدث أو السّؤال المطروح. وتتمثّل القيمة المركزيّة لعلم أسباب النزول في كون النصّ القرآني يسير ضمن قوامه المنهجي، وفي حدود المراد الإلهي. فهو تأسيس ذاتي لواقع ديني جاء يُشيدّه، ولم يكن يعرض آياته ونصوصه بناء على ضغط الواقع وتحت إرغاماته. فالقرآن نقض واضح وصريح لأحكام الجاهليّة لكن وفقا للحواريّة ووسائل البرهان. وحين تنتظم حياة الرّسول الكريم متطابقة مع المألوف الاجتماعي، ينزل القرآن ليصوّب الطريقة، ويحسم المسار المنهجي الذي يجب أن يكون عليه الواقع الديني. كما في مسألة التّبني الواردة في سورة الأحزاب - المدينة / 5، حيث نزل النصّ التصحيحي يصوّب مسيرة الحياة وينسف المسلّمات الجاهليّة فقال بلهجة قطعيّة أمرّة : ﴿ ادعوهم لأبائهم ﴾ وقد كان النّبي عليه الصّلاة والسّلام اعتق زيد بن حارثة وتبّناه وقال : "يا معشر قريش اشهدوا أنّه ابني يرثني وأرثه". وكان يطوف على حلّق قريش يشهدهم على ذلك. قال ابن عمر : "ما كنّا ندعو زيد بن حارثة إلّا زيد بن محمّد". وهذا دليل على أنّ التّبني كان معمولا به في الجاهليّة وأوّل الإسلام، يتوارث به ويتناصر إلى أن نزل قوله تعالى : ﴿ ادعوهم لأبائهم هو أقسط عند الله ﴾.

فرفع الله حكم التَّبَيُّي ومنع إطلاق لفظه وأرشد إلى أنَّ الأعدل أن ينسب الرَّجُل إلى أبيه نسبا (١٤)١. وكان هذا الإرشاد تهينة موضوعية إلى التحوّل النهائي عن أحكام العادة، والانقلاب على الخصوصيات الجاهلية، فالأزمة هاهنا ظاهرة بين أحكام الدين وبين النزعة الاجتماعية فهناك ألف حميمي لممارسة التَّبَيُّي. إذ كان الرَّجُل في الجاهلية إذا أعجبه من الرَّجُل جَلَدُهُ وظرفه ضمّه إلى نفسه كما يقول القرطبي في ذات السِّياق. فلا مجال بإزاء هذه القطيعة أن يقال إنَّ أسباب النزول توحى باقتباس النصِّ الديني أحكامه من الواقع الجاهلي وهو في قطيعة وأزمة معه جعلت المجتمع يتخذ موقفا عدائيا وحربيا منه. ضمن هذا الإطار ننظر إلى أسباب النزول وفقا لثلاثة معانٍ : أنَّ القرآن متقرّر في الغيب نزوله إمّا جملة واحدة ككتب الأنبياء السَّابِقين أو بالتفصيل والتنجيم سواء توافق هذا التوزّع مع أحداث ووقائع بشرية أو لم يتوافق معها فلا علاقة للأسباب به. والثاني هو أنَّ الواقعة الاجتماعية لا تسبّب نزول القرآن ولا تستقدم النصِّ الإلهي لكونها نقطة استدلال ومرجعا تفسيريّا مفهوميّا يتلاءم مع طبيعة النصِّ النَّازل. أي أنَّ سبب النزول هو مجرد مناسبة يمرّ عبرها القرآن إلى الواقع البشري وإلى الوجود الإنساني الأبدي العام. والأمر الثالث هو أنَّ قواعد الشريعة تنصّ على أنَّ العبرة بعموم الدلالة التي يحيل إليها اللَّفظ وليس بخصوص السبب الحادث. أي أنَّ السِّياق القرآني لا يقتصر على معنى واحد ووحيد وعلى دلالة نهائية، فهو يُحيل من خلال التفسير والتأويل، وعبر اللّغة ومن خارجها على ما لا يتناهى مع المعاني والدلالات فلا يكون سبب النزول أو السَّؤال المتواقت مع النزول محدّدا للمعنى القرآني الذي يتجاوز الأسباب والمجتمعات والأزمان. بهذا المعنى نفهم أسباب النزول. أعني باعتبارها مناسبات مرجعية تفتح على الفهم- فهم العام من خلال الخاص (أو المطلق من خلال الحدث المقيّد له) بوصفه وسيلة ومناسبة بيداغوجية للإيضاح. مثال ذلك في ما كتبه الواحدي أنَّ أهل مكة منهم الوليد بن المغيرة وشيبة بن ربيعة دعوا النَّبي صَلَّى الله عليه

(١٤) القرطبي محمد : الجامع لأحكام القرآن، (م.م)، ١١٨/١٤ - ١١٩.

وسلم أن يرجع عن قوله على أن يعطوه شطر أموالهم، وخوفه المنافقون واليهود بالمدينة إن لم يرجع قتلوه، فأنزل الله تعالى : ﴿ يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين ﴾ سورة الأحزاب - مكية / 1. أي أن التقوى وعدم موالة الكافرين والمنافقين من ثوابت الإيمان ومن قواعد التوحيد. وقد كان محمد بن عبد الله عارفا بالله فطرياً ومخالفاً للواقع الاجتماعي الجاهلي من قبل أن تنتزل عليه الرسالة ويصير نبياً معلناً للبشرية. فهو بالمعنى التولوجي المذكور تقي. بل إن تقويم دلائل هذه العبارة يتجاوز الشخص النبوي إلى كافة الأشخاص الإيمانيين كلما قرأوا القرآن أو اطلعوا على تعاليم الوحي المنزل على محمد عليه الصلاة والسلام. وتبقى حادثة المشركين واليهود والمنافقين المذكورة مرجعاً دلالياً، ونقطة تفسيرية تؤكد على معاني التقوى والإيمان بإزاء بعض السلوكات الاجتماعية اللاموزونة، وهي كون الانتماء إلى الله تنتفي معه كل المساومات المادية سواء على مستوى الإغراء الاقتصادي (رشوة وفسادا مالياً)، أو على مستوى الإرهاب الجسدي (قتلا واضطهادا وتصفية) وقد استبدلنا بغرض تفسير مصطلح السبب بمصطلح المناسبة. وذكر الزركشي أن دلالة المناسبة في اللغة تعني المقاربة وفلان يناسب فلاناً أي : يقرب منه ويشاكله. ويقع الترابط بين المتقاربين بمعنى عام أو خاص، عقلي أو حسي أو خيالي.

والمناسبة أمر معقول، إذا عرض على العقول تلقت بالقبول⁽¹⁵⁾. ويمكن توزيع معاني أسباب النزول بعد جمعها واختزالها داخل جملة من الاعتبارات إلى قسمين : الأول ما نزل بسبب أعني مترافقا مع سؤال أو حدث واقعي شخصي أو جماعي، وينقسم إلى أربعة أقسام :

أ - ما يتعين معرفة سببه لفهم المراد من الحكم الديني كما في قوله تعالى في سورة البقرة - المدنية / 196 ﴿ ولا تخلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله، فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه

(15) الزركشي بدر الدين : البرهان في علوم القرآن - دار المعرفة، بيروت، 1972، 35/1.

فقدية من صيام أو صدقة أو نسك ٥. سئل كعب بن عُجْرَة نزلت هذه الآية فيّ، كان بي أذى في رأسي، فحملت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلّم والقمل يتناثر على وجهي، فقال : ما كنت أرى أنّ الجهد بلغ منك ما أرى. اتجد شاة ؟ فقلت لا. فنزلت "فقدية من صيام أو صدقة أو نسك" قال : صوم ثلاثة أيّام، أو إطعام ستّة مساكين نصف صاع طعام (من طعام) لكلّ مسكين. قال عُجْرَة : فنزلت فيّ خاصّة ولكم عامّة ⁽¹⁶⁾. وقد بيّن سبب النزول أحكام انتهاء حرمة الإهلال بالحجّ (الإحرام)، وبخاصّة مسألة الحلق الواردة. فالمعرفة هاهنا من أجل فهم الأحكام.

ب - ما يتعيّن معرفة سببه لفهم الدلالة الشرعيّة العامّة في مثل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الصّفا والمروة من شعائر الله فمن حجّ البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ﴾ سورة البقرة - مدنية/ 158. قال ابن عباس كان على الصّفا صنم على صورة رجل يقال له إساف، وعلى المروة صورة امرأة تدعى نائلة زعم أهل الكتاب أنّهما زنيا في الكعبة فمسخهما الله تعالى حجرين ووضعهما على الصّفا والمروة ليعتبر بهما. فلما طالت المدّة عبدا من دون الله تعالى. فكان أهل الجاهليّة إذا طافوا بينهما مسحوا الوثنيين، فلما جاء الإسلام وكسرت الأصنام كره المسلمون الطّواف بينهما لأجل الصّنمين ⁽¹⁷⁾. ولهذا تأوّلها أحد الصّحابة خارج السّياق فأسقط السّعي بين الصّفا والمروة عن أعمال الحجّ. فقال عروة لعائشة : رأيت قول الله تعالى : ﴿ إِنَّ الصّفا والمروة من شعائر الله فمن حجّ البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ﴾ فليس عليّ شيء ألا أطوف بهما. قالت عائشة بنس ما قلت يا ابن أختي إنّها لو كانت على ما أوّلتها عليه كانت (فلا جناح عليه أن لا

(16) البنا أحمد : الفتح الرباني لترتيب مسند أحمد بن حنبل الشيباني، دار الشهاب، القاهرة، (د.ت)، 221/11.

(17) الواحدي علي : أسباب النزول. دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 1408 هـ - 1988 م ص 38 - 39.

يطوف بهما) | وفي النص "أن يطوف بهما" | ولكنها إنما أنزلت لأن الأنصار قبل أن يسلموا كانوا يهتلون لمناة الطاغية (قبل بدء أعمال الحج). وكان من أهل لها يتحرّج أن يطوف بالصفّا في الجاهليّة فنزلت "إنّ الصفّا والمروة" (18).

ج - ما يتعيّن معرفته لفهم التدرّج في الأحكام الشرعيّة من خلال العلم بظروف النسخ وقوانينه. ومثال ذلك أحكام الصّوم الواردة في سورة البقرة - المدنية / 187. فقد كان النّاس في رمضان إذا صام الرّجل فنام حرّم عليه الطّعام والشّراب والنّساء حتّى يفطر من الغد. وعن البراء رضي الله عنه قال : كان أصحاب محمّد صلى الله عليه وسلّم إذا كان الرّجل صائما فحضر الإفطار فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتّى يمسي. وأنّ قيس بن صرمة الأنصاري كان صائما فلما حضر الإفطار أتى امرأته، فقال لها : أعندك طعام. قالت : لا، ولكن أنطلق فأطلب لك، وكان يومه يعمل فغلبته عيناه، فجاءته امرأته بعد أن نام (وقد حرم عليه الأكل) فلما انتصف النّهار غشي عليه، فذكر ذلك للنّبي صلى الله عليه وسلّم فنزلت الآية (19).

د - ما يتعيّن العلم به لمعرفة المجهل والمبيّن ودفع الإشكالات اللفظيّة. لما نزل قول الله تعالى : ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ﴾ شقّ ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلّم فقالوا : أيّنا لم يلبس إيمانه بظلم ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلّم : ليس كما تظنّون، إنّما هو كما قال لقمان لابنه "يا بنيّ لا تشرك بالله، إنّ الشّرك لظلم عظيم" سورة لقمان - مكية / 13 (20).

(18) السيوطي جلال الدّين : لباب النقول في أسباب النزول، دار إحياء العلوم، بيروت، 1980، ص 30.

(19) الحديث : أخرجه البخاري (193 هـ - 256 هـ) : كتاب الصوم باب أحلّ لكم ليلة الصّيام، 230/2، موسوعة السنة، اسطنبول، ط2، 1992م.

(20) أخرجه البخاري بغير هذا اللفظ : كتاب تفسير القرآن (سورة لقمان)، 20/5.

الثاني ، أن أحكام الشريعة تنزل مغايرة للأسباب ومتقدمة عليها وعلى الأحكام الدينية التي لم تقرر لحظة النزول. من ذلك قوله تعالى في الآية 4 من سورة الأعلى المكية ﴿ قد أفلح من تزكى ﴾. قال أبو سعيد الخدري في تفسير الآية هي صدقة الفطر (زكاة الفطر = من تزكى) ﴿ وذكر اسم ربه فصلّى ﴾ (صلاة العيد). وأشكل هذا التفسير بأن الآية مكية ولم يكن في مكة عيد ولا زكاة فطر. قلت : يجوز أن يكون النزول سابقا على الحكم كما قال ﴿ وانت حلّ بهذا البلد ﴾ وهذه السورة مكية وظهر أثر الحلّ يوم الفتح (في السنة الثامنة بعد الهجرة فأحلّ دماء قوم وحرّم دماء قوم آخرين). وكذا انزل بمكة "سيهزم الجمع ويولون الدبر" (وكان ذلك يوم بدر). قال عمر بن الخطاب : كنت لا أدري أي جمع سيهزم، فلما كان يوم بدر رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يثب في الدرع ويقول ﴿ سيهزم الجمع ويولون الدبر ﴾. فقد كان في علم الله تعالى أنه سيكون ذلك فأخبر عنه (استباقا) (21).

نزلت السور من القرآن ابتداء وبعيدا عن الأسباب والحوادث والأسئلة كما تقدّم وذلك بحسب المعتقد والحكم التكليفي والتوجيه العام. فقضايا الإيمان والتوحيد مركزية نزلت ابتداء لأغراض تعليمية وتأسيسية (سورة العلق - سورة الفاتحة - سورة الأعلى - سورة الأنعام) كذلك نزلت جملة من المواضيع دونما أسباب لكونها إخبارية خارجة عن دوائر المعارف المحيطة للنزول القرآني (قصة آدم - بدء الخلق - الفناء والقيامة) ومثل التحديث عن الأخبار الماضية والأمم السابقين (الأعراف - الأنبياء) والوقائع المستقبلية (سورة الروم) أو السرد في القصص القرآني (سورة يوسف) أو سورا تشتمل على أحكام عبادية (الصلاة، الزكاة، الحج = سورة البقرة) أو أحكام اجتماعية (سورة النساء والأنفال والتوبة). وبدء الدين (اقرأ باسم

(21) علاء الدين الخازن (ت 725 هـ)، تفسير الخازن (لباب التأويل في معاني التنزيل)،

ربك) واختتامه ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ﴾ إضافة إلى قوله تعالى :
﴿ واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ﴾. ففي القضية الإيمانية نزل
القرآن أساسا من أجل طرح هذه المسألة المبدئية في صميم التفكير
الوجودي، وإلغاء كل معتقد يتنافى مع الإيمان بالإله الواحد الأحد. وقد
توزعت الآيات في تضاعيف النص القرآني تنشر مواصفاته، وانفراده
بالقيومية على العالم، وبالإمساك بتصاريف الكون وبمفاتيح الغيب الخمسة
المذكورة في سورة لقمان - مكية/34. وقد جاء رجل إلى النبي صلى
الله عليه وسلم فقال له : من أنت ؟ قال : أنا نبي الله. قال : ومن نبي
الله ؟ قال : رسول الله. قال : متى تقوم الساعة ؟ قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم : غيب ولا يعلم الغيب إلا الله. قال : متى تمطر السماء ؟
قال : غيب ولا يعلم الغيب إلا الله. قال ما في بطن فرسي هذا ؟ قال :
غيب ولا يعلم الغيب إلا الله. قال : أرني سيفك. فأعطاه النبي صلى الله
عليه وسلم. فهزّه ثم رده إليه. فقال النبي صلى الله عليه وسلم : "أما إنك
لم تستطع الذي أردت". قال وقد كان الرجل قال : أذهب إليه فأسأله عن
هذه الخصال ثم أضرب عنقه⁽²²⁾. فكان علم الغيب مستغلقا لا يفتح
بالسؤال البشري حتى ولو أدى عدم الجواب إلى رفض المنظومة وترك
الإيمان بالنص وبالنبوة. وقد أدى هذا إلى مصادمات فكرية شكلها اليهود
حين قدم الرسول المدينة وكانوا استنكروا قول الله "وما أوتيتم من
العلم إلا قليلا" سورة الإسراء - مكية/85 حينما علّل به عدم الإمكان
المعرفي لدلائل الروح ﴿ ويسألونك عن الروح. قل الروح من
أمر ربي. وما أوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾ فقالوا : يا محمد، بلغنا
عنك أنك تقول (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) أفنعيننا أم قومك ؟ فقال
"كلا قد عنيت". قالوا : ألسن تتلو فيما جاءك أن قد أوتينا التوراة وفيها
كل شيء ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "هي في علم الله
سبحانه قليل. ولقد آتاكم الله ما إن علمتم به انتفعتم به". فقالوا : يا
محمد، كيف تزعم هذا، وأنت تقول "ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا

(22) الواحدي علي، أسباب النزول (م.م) / 289 - 290.

كثيراً" سورة البقرة - مدنية / 269. وكيف يجتمع هذا : علم قليل وخير كثير؟ فقرأ عليهم : ﴿ ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم ۞. سورة لقمان - مكية / 27 (23) .

3 - سبب النزول : الضرورة المنهجية

علم أسباب التنزيل من منتجات الثقافة الإسلامية. فهو وظيفة منهجية أصلت مفهوم المقرئية التي انبجست من رحم العقل الديني، أي أن مركزية الكتاب الكريم وسلطة النص المقدس ولدت، من خلال الفهم والتأويل الذي دعي إليه المؤمنون بالأمر الشرعي، سلطة القراءة بالمعنى الموضوعي الذي لا يهدر قيم النص المؤسس حسبما ظهر تاريخيا من قراءات النص الديني في لوحة الثقافة الإسلامية (المعتزلة - الخوارج - الشيعة - السنة). وأسباب النزول من جهة ما هي تأصيل للمعاني الأولى، تجعل من ذاتها مرجعية للفهم، ومركزا موضوعيا تنبني عليه الدلالات الثواني، وهي ما ينتجه القراء من معان وهم يفسرون القرآن الكريم مستضيين بحوادث النزول. وقد كان الصحابة وأجيال عصور الإسلام الأولى يحتفون بمواقع النزول وحيثياته. جاء رجل من اليهود إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال : يا أمير المؤمنين إنكم تقرؤون آية في كتابكم، لو علينا معشر اليهود نزلت لاتخذنا ذلك عيداً. فقال : أي آية هي ؟ قال : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم. وأتممت عليكم نعمتي. ورضيت لكم الإسلام ديناً ﴾ سورة المائدة. فقال عمر قد عرفنا ذلك اليوم والمكان الذي نزلت فيه على النبي صلى الله عليه وسلم وهو قائم بعرفة يوم الجمعة (24). وقال ابن مسعود : والذي لا إله غيره ما أنزلت

(23) الواحدى على، أسباب النزول (م.م) 289.

(24) أخرجه البخاري، (م.م) كتاب الإيمان (باب زيادة الإيمان ونقصانه) 16/1.

آية من كتاب الله تعالى إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وأين نزلت⁽²⁵⁾. وقال الحسن البصري : ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فيم أنزلت، وماذا عنى بها⁽²⁶⁾. ويفسر ابن تيمية الضرورة المنهجية لفهم أسباب النزول بوصفها بيداغوجيا وطريقة تعليمية تبني الوعي بالنص وتمد الكائن المفكر بأسباب التفسير ووسائل التأويل. فكل قول فيه ذكر نوع داخل في الآية ذكر لتعريف المستمع بتناول الآية له وتنبيهه به على نظيره. فإن التعريف بالمثال قد يسهل أكثر من التعريف بالحد المطلق. والعقل السليم يتفطن للنوع، كما يتفطن إذا أشير له إلى رغي، فقليل له، هذا هو الخبز. وقد يجيء كثير من هذا الباب قولهم هذه الآية نزلت في كذا، لا سيما إن كان المذكور شخصا، كأسباب النزول المذكورة في التفسير، كقولهم : إن آية الظهار نزلت في امرأة أوس بن الصامت، وآية العان نزلت في عويمر العجلاني أو هلال بن أمية، وأن آية الكلاله نزلت في جابر بن عبد الله وأن قوله : "وأن احكم بينهم بما أنزل الله" نزلت في بني قريظة والنظير، وأن قوله "ومن يؤلهم يومئذ دبره" نزلت في بدر (...) ونظائر هذا كثير مما يذكرون أنه نزل في قوم من المشركين بمكة، أو في قوم من أهل الكتاب اليهود والنصارى أو في قوم من المؤمنين. والذين قالوا إن الآية نزلت في سبب لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق. ولم يق أحد من علماء المسلمين أن عموميات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين وإنما غاية ما يقال إنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيه بحسب اللفظ. والآية التي لها سبب معين إن كانت أمرا ونهيا فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره من كان بمنزله، وإن كانت خبرا بمدح أو ذم فهي متناولة لذلك الشخص وغيره من كان بمنزله أيضا. ومعرفة "سبب النزول" يعين على فهم الآية. فإن العلم بسبب يورث العلم بالمسبب.

(25) جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن 9/1 - المكتبة الثقافية - بيروت 1973.

(26) ابن تيمية أحمد : مجموع الفتاوى 338/13 - الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين (د.د.).

وقولهم نزلت هذه الآية في كذا، يراد به تارة أنه سبب النزول، ويراد به تارة أخرى أن ذلك داخل الآية، وإن لم يكن السبب كما تقول عنى بهذه الآية كذا (27).

إذا كانت المواد الأولية للتفسير تتوزع على علوم القرآن، وبخاصة أسباب النزول، فإن معرفة هذه الأسباب تمنح مشروعية عليا لفعل الفهم بما أنه الأساس الحيوي للقراءة (التفسير والتأويل) وهنا يتحتم إبداء الرأي الفصل في مؤدى أسباب النزول وما تنتهي إليه من نتائج. فهي فاعلة في تشكيل الدلالة وصناعة المعنى وصياغة تفسير شفاف يسترشد بالحدث على الدلالة الموضوعية. ومهما تكن لها من فعاليات، فإنها تتحدد في حقل الاستكشاف الدلالي وليس اللساني. أي أنها لا تصنع السياق ولا تنشئ العبارة ولا تنتج بنية اللغة التي ورد بها النصّ المؤسس. وبالبيان، فإن القرآن الكريم نزل من عند الله تعالى وحيا تلقاه النبي صلى الله عليه وسلم بحرفيته وخصائصه ذات الهوية الإلهية المتميزة ولا علاقة لها بمنتجات البشر وصنائعهم. فهو لهذا لا يثبت (القرآن) بالنظر والاستدلال، وإنما يثبت بالنقل المتواتر القطعي الاضطراري كما يقول القرطبي (28). وبالمقابل فإنّ الحوادث الاجتماعية والأسباب - أسباب النزول لا صلة لها عليّة بالعالم المقدس الذي انبثق منه النصّ القرآني ولا فاعلية لها عليه لكونه ذا مرجعية أزلية سابقة للأحداث ومتعالية عن التاريخ. فالزمان والمكان والإنسان منفعلون لهذا الكلام المقدس وهم بعض من آثاره. فالأسباب والحوادث إذن، لا تتعلق بالوحي وإنما تتعلق بالوحي وبالوحي. أي أنها تنزل في إطار الصورة المفهومية والعقلية التي يتداول بها كلام الله داخل المعادلات الثقافية، وضمن الحدود والرؤوس التي تسطرها المجتمعات من أجل استيعاب المعاني والدلالات. فبقدر إبداعات الكائن المفكر وتحققه المدني والحضاري يندمج في البرنامج الميتافيزيقي (الذي يترابط فيه النصّ والعالم)، وينخرط في فهم الآفاق الروحية التي تغمر الوجود وتنبئ

(27) ابن تيمية أحمد : مجموع الفتاوى، 338/13 - 339.

(28) القرطبي محمد : الجامع لأحكام القرآن، (م.م)، 95/1.

بحضور الله. ولما كان الشرع قد أوجِبَ من أجل الإجابة عن السّؤالات الأنطولوجيّة، وتفكيك ألغاز الوجود، النّظر إلى العالم من خلال المعرفة البرهانيّة، فإنّ أسيقة القرآن زخرت بالمقاييس والاعتبارات العقليّة القائمة على الاستنباط واستخراج المجهول من المعلوم. وهذا من أجل أن تقاس الأنماط والسلوكات الاجتماعيّة أينما تحقّقت في الزّمان وفي المكان على تلك الوقائع الأولى التي تجسّدت في الزّمان النّبوي وتحدّدت أحكامها بالتنزل القرآني، فتنتقل الأحداث والأحكام معا لتنزل في الظروف والمستحدثات الاجتماعيّة المتعاقبة في التاريخ بما هو معروف بالاستصحاب. وقد اختلف العلماء إذا ما كانت النّصوص وأحكام القرآن تحيط بجميع الحوادث وأفعال العباد إلى يوم القيامة ؟ وبكلام مختلف تساءلوا إن كان يجب الاكتفاء بأحكام الدّين القاعديّة واستدعاؤها بشكل حرفي في كلّ زمان ومكان ؟ أم أنّ الشارع وقد علّل الأحكام وفسّرها بالأسباب والقضايا التي واكبت عصر التنزيل وترك الاجتهاد في المقاييس والمقارنة لذوي المهارات والقدرات العقليّة لتفعيل الرّوابط بين الأحداث الماضية والمستحدثة واستخراج الأحكام من القواعد الأولى. ونحن حينما نستذكر قول عمر بن عبد العزيز : "تحدث للنّاس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور" مقارنة بأصول مقاصد الشّريعة التي قررها الشاطبي وهي درء المفساد ودفعها أوّلا ثم جلب المصالح (درء المفساد وجلب المصالح) وغير ذلك ممّا تقرر في التّأصيل الشرعي من استصحاب واستحسان وسدّ الذرائع والمصالح المرسلة، ندرك أنّ الربط بين التّزول والأسباب الاجتماعيّة (أسباب التّزول) جعل الشّرع الإسلامي يمازج بين المصالح الدّينيّة والمصالح الدّنيويّة لتتجسّد بذلك الوظيفة الوجوديّة الأولى للإنسان وهي لحظة الفهم وفهم لحظة الفهم. أي أنّ حدود الوعي بالوجود هي الوجود ذاته. فالقرآن إذن وهو يحمل فأهميته لا يتسوغ في الرّأهن الإنساني إلّا بالتّفكير والاستبصار بحقيقة الواقع البشري الذي يصطنعه واقع الحقيقة الإلهي. وقد احتفت الشّريعة منذ انبثاقها بالرّأي فقال عمر في خطاب القضاء "ثمّ الفهم فيما أدلي عليك ممّا ليس في قرآن ولا سنة،

ثمّ قايِس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال، ثمّ اعمد فيما ترى إلى أحبّها إلى الله وأشبهها بالحقّ، وإيّاك والغضب والقلق والضجر (...) فمن خلصت نيته في الحقّ ولو على نفسه كفاه الله ما بينه وبين النّاس. ومن تزيّن بما ليس في نفسه شأنه الله، فإنّ الله لا يقبل من العباد إلّا ما كان خالصاً⁽²⁹⁾. وهذا الذي يطرحه عمر يتعلّق بالشّروط الضرورية لتجسيد الفهم الموضوعي من أجل العلم بالأشياء على ما هي عليه في واقعها. وهو ما عبّر عنه ابن القيم بقوله : "الفهم الصّحيح نعمة". وهذا، لكون فعل الفهم مترابطاً داخل المنظومة مع حسن القصد بمعنى تحريّ الحق والمقايسة بين الهدى والهوى. وبالنّظر إلى أسباب النزول من جهة ما هي منقولات تستلزم قراءة بالنّظر والاستدلال ليتظافر النقل والعقل في استكناه أحكام الشريعة وفهم المقاصد والغايات والبدايات والنهايات، فإنّ هذه الطريقة تعكس منهج النصّ القرآني في تشخيص الفاعليّة التواصلية بين القول الديني والاستقبال البشري. غير أنّ مشاهد أسباب النزول وفسيفساء الأحداث التي انبثقت من المجتمعات الجاهليّة والكتّابية (اليهود والنصارى) تمثّل دلالات طلائعية لفهم المراد دون أن تكون محلاً للمدرسة (في ذاتها) إلّا باعتبار ارتباطها بالقرآن. واللافت أنّ هذه الحوادث اندثرت من التاريخ الزمّني والمكتوب وتوقفت عن التداول ولم يبق لها من ذكر سوى ما تشير إليه كتابات المفسّرين في قراءة آيات الكتاب الكريم. وبكلام مختلف، فإنّ أسباب النزول لا تجري مجرى التاريخ كما يقول الزركشي. فهي تدرس بوصفها علامات ذات قابليّة تفسيرية تضيء الدلالات المرادة بالنصّ، فتستخرج منها الحكمة الباعثة على تشريع الحكم، لأنّ العبرة بعموم اللفظ (لا بخصوص السّبب) وبالوقوف على المعنى، إذ بيان سبب النزول طريق قويّ في فهم معاني الكتاب العزيز. وهو أمر تحصل للصحابة بقرائن تحتف بالقضايا⁽³⁰⁾. والتاريخ أحوال

(29) ابن قيم الجوزية شمس الدّين : أعلام الموقعين عن رب العالمين 86/1 - مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1968.

(30) الزركشي برهان الدّين : البرهان في علوم القرآن (م.م) 22/1.

ظرفية وعابرة ونهائية لا تتكرر بحرفيتها ومواقفها. فهي أشياء اجتماعية ما أن توجد حتى تنقضي وتتحول إلى ماضٍ مندثر وإلى تراث تحقره الحداثة، متى أرادت. ويظل إشكال الوجود موجودا، وهو اجس الميتافيزيقيا قائمة، والرعب من العدم قضية تصنع الهلوع والفرع من المجهول باعتبارات مختلفة ومتناقضة (الجهل - العلم - القوة - الضعف) فالضعيف مثلا يستسلم لسلطة القوة في المجتمع، والقوي ينقاد إلى الايديولوجيا، والايديولوجيون يستعدون على الواقع بحسب المصلحة. وقد جاء الوحي الإلهي (القرآن) وهو متجاوز للتاريخ وللأحداث، لكنه أنزل آياته في صميم الوجود الاجتماعي بوصف ما فيه من أحداث عيّنات ونماذج يتعدها النص الكريم، ويتعدى بها إلى سائر الظروف والأوضاع الإنسانية وإلى غيرها من أنماط السلوك والتفكير في مختلف التجمعات البشرية بصفة أبدية ودائمة. لقد زعزع الكتاب بنية الايديولوجيا (ايديولوجيا الصنم والتصنيف)، واستفز مفاهيم المؤسسة السلطوية المستبدة بالايديولوجيا (بسبب الايديولوجيا) تحت حراسة سادة قريش (خفراء الآلهة)، ونقد الجهل الذي صنع قوانين الغواية والعنف في المجتمعات القبلية (الإغارة - النهب - والتعصب للتراث العشائري) وانصاع له العقل الجماعي. ونقض دوغمائية العلم المطلق كمنطق للصلف والاستكبار واجه به اليهود الذين الجدد، وأنكروا (في ما تقدم الحديث عنه) أن يقول تعالى في سورة الإسراء المكية/85 "وما أوتيتم من العلم إلا قليلا". فالجاهلون هم العرب وحدهم لكون اليهود، في نظر أنفسهم، يمتلكون العلم والحكمة وهي خير كثير يميزون به عن العالمين. كما انتقد النص المؤسس الانهزام لدى الفئات المستضعفة والمستعبدة داخل النسيج الاجتماعي العنصري. ودعت الواقعية الدينية إلى رفض مختلف التراتبات التي تصنع التفرقة والميز بين الأفراد والمجموعات لكونهم ينتمون وينحدرون جميعا من هوية وجودية واحدة.

يتجاوز الوحي الإلهي هذه المضائق والرؤى القيصرية التي ترسم جغرافيا الأسباب والظروف الاجتماعية التي نزل النص الكريم في

تضاعفها. فالتنزيل (تنزيل القرآن) جاء يمنح هذه الأسباب الطوباوية التي تعيش أزمة في الهوية وفي الوجود، فرصة للانفتاح على العالم، والتمايز الحضاري بالكتاب الكريم. ولقد نجح البرنامج الديني في معالجة الاستعصاء الإيديولوجي الذي استماتت عقائد التصنيم في الالتفاف عليه. فآثرت استنساخ العقائد الآبائية ورفضت نسخها وقبول الاختلاف والتحول إلى البديل الديني. فقد اصطنع الحضور الإلهي في التاريخ البشري عقلا نقديا قرأ الكائن من خلاله وبوساطة القرآن ذاته البشرية الماتة بتأجيل التنفيذ. وقرأ عياء هويته. فوجد في المقدس تفعيلا لإنسانيته وتمعينا (إعطاء معنى) الوجودي فانخرط في المسار الديني الحاسم ووجد في هذا المنعطف الاستراتيجي إمكانا انتقاليا إلى المدينة وإلى الحضارة داخل الشرعية الدينية. بهذه المعاني كانت أسباب نزول القرآن وهو الوحي الإلهي إعادة رسم لفلسفة الإنسان وأنسنة لإنسانيته المراقبة على عتبات معابد الهوى وتشفيها لقيمه الوجودية وتأسيسا حضاريا لمدينة عالمية جديدة وصياغة مجتمعات بشرية بهذه المواصفات الدينية أيسر إجرائية (باعتبار المنزل والمرسل الأول) من صناعة العالم والزمان والإنسان ﴿خلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس، ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ سورة غافر - مكية / 56.

أسباب النزول : المقدّس والتاريخ والواقع

المباحث النظرية

د. محمد أحمد الحضراوي

المعهد الأعلى لأصول الدين - تونس

المقدّس والفاعلية التواصلية :

تستثير عملية نزول القرآن الكريم جملة من الاستفهامات والتساؤلات حول الحضور المتجسد لمعالم الغيب في آفاق التجربة الإنسانية والاختبار البشري. فالنصّ الديني، معتقد مرجعي ينتمي إلى أصل إلهي متعال. لكن حضوره الإشكالي ضمن جغرافيات وقوائم تاريخية وزمانية، طرح كمّا من الاحتراقات والتساؤلات حول طبيعة هذا الكتاب وماهيته الوجودية. ذلك أنّ النصّ المتعالي يحلّ في العالم البشري المتداني طبقاً لآليات لغوية وفعاليات تواصلية، تتشابه مع النظم التخاطبية القائمة على المعطيات اللسانية المتداولة في عالم الناس وضمن التقنيات الكلامية المتشخصة في الوعي البشري.

وأسباب نزول القرآن في ظاهرها بيان تقرير يؤكد مواكبة النصّ الديني للأحداث التاريخية، ويقرّ بتخالطه مع الوقائع البشرية المتزامنة فكأنّه منتج لها (فتح التاء). غير أنّ هذا المضمون التواصلية لا يُثبت من

منظور مختلف بشريّة القرآن، ولكنّه يعكس البعد العملي والقيمة الواقعيّة التي كان عليها منهج التراسل الديني. فالوظيفة التخاطبيّة هي أهمّ مفاصل التوالف بين عالم الغيب والعالم الشهودي (بين الله والإنسان). وقد أضفت تظاهرات النصّ القرآني من خلال أسباب النزول على ثنائية المقدّس / الدنيوي علاقة نوعيّة - كيفيّة، تولّد عنها توالف حميمي بين الأفراد الوجوديين المقيمين في الزمان والمكان، وبين النصّ النازل إلى المجال الأرضي المتحدّد بالفعاليّات الاجتماعيّة. فتشكّل بهذا التوالف، نموذج واقعي لواقع نموذجي.

لم يكن النصّ القرآني تصويراً تجريدياً لعالم الملكوت، ولم يتّخذ طابعاً مؤسساتياً يتموضع بشكل فوقّي، وسلطة أمريّة في بنيات الثقافة والمجتمع وما قبلّيات التنزيل (شؤون الغيب التي تنطوي على ماهية القرآن الأزليّة)، وإن كانت مستقلّة منهجيّاً ووجوديّاً على أنماط الوجود الاجتماعي، إلّا أنّ مقاصد التنزيل تستهدف الوجود الاجتماعي وأبنية الثقافة والفكر والمعتقد بمنطق الحوار المتداول والمفهوم في مختلف التصنيفات الفكرية المألوفة في عالم الناس. لذلك كان نظام الخطاب الديني استحضاراً منطقيّاً لصورة الإله الغائب، تستعيد من خلاله الفعاليات البشريّة ذهنيّاً وروحانيّاً البنية التكوينيّة للوجود وللموجود وفقاً للأمر الإلهي الأزلي. فالمنطق يقول أبو يعقوب السجستاني في كتاب إثبات النبوءات، هو إحدى الكرامات التي أكرم الله بها الإنسان. وشرف المنطق إنّما هو ظهر بالكلام. والأمر من أقسام الكلام. وكان للزوم أمر الله على الإنسان فضل منّ به عليه. إذ حقيقته إنّما تمّت بالأمر مع

الأقسام الأخرى من الكلام، فأمره الذي يأمره هو علة لزوم أمر الله عليه، وهي إحدى الفضائل المخصّصة به دون المواليد. ولزوم الأمر عليه أيضا فضيلة له. لأنّ العلة إذا كانت فاضلة، كان المعلول أيضا ذا فضيلة. وإذا كانت علة المخلوقين إنّما هي أمر الله، وكان به المعلول الأوّل، ومن المعلول الثاني، ومن المعلول الثاني الطبيعة التراكيب والمواليد. وانتهت صفوة المواليد إلى البشر، فكان جميع ما ظهر من أمره إلى نهاية الأشياء إنّما هو فضل من المبدع، وإن كثرت الوسائط فإذا أمره على الإنسان في استقامته السياسية فضل أيضا من الأمر عليه، لأنّ فضيلة أمر الله عليه لترقيته به إلى الدرجة العليا والمنزلة الرفيعة. وكما أنّ الناطق عقل مجسّم، ثم وجدت أوامر العقل ممّا يستعدّ بها في الآجل والعاجل، ولا ينكر أنّها أفضل من العقل على العاقل، كذلك أوامر النطق ممّا يستعدّ بها في العاجل والآجل، وهي فضل من الرسول على المأمور بها، والدليل أنّ خطّاب الرّسول في أوامير الله، أمر الخلق بها، إنّما وقّع مع العقلاء (وأمّل النّهى)، ولو لم يكن ذلك فضلا عليهم، لم يخص به العاقل دون الجاهل في باب المخاطبة، وإن كان لزوم الأمر ممّا يشترك فيه الجاهل والعالم. وإنّما قلنا إنّ الأمر من الأمر فضل على المأمور به، لأنّ الأمر أبدا فيه قوّة الأمر والمأمور به أبدا، ففيه للأمر تصوير القبول منه⁽¹⁾. وصورة

(1) السجستاني أبو يعقوب : كتاب إثبات النبوءات، دار المشرق، بيروت 1982، ص 66.

الأمر الإلهي المشار إليها تشبه أن تكون برنامج الإيجاد . وهي تختلف عن حدائية الخلق وإن شئت قلت هي نصّ فعل الخلق. وقد أخبر القرآن أن قول الله فعل متجسّد في الأشياء ومجسّد للعدم أي أنّه يخرج بالعدم من صورته العدميّة إلى ما يريده الله من تشكّلات تتمظهر في الوجود العيني المرنّ. ولهذا قال تعالى. «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» سورة يس - مكيّة 81. / وقد فرقت آية سورة الأعراف المدنية (54) بين ما هو أمر بالفعل (بمعنى التدبير والتقدير ويدخل القرآن في دوائر الأمر) وما هو تحقيق للفعل «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» وقد تعرّض القرآن ذاته ضمن هذه المفاهيم الأزليّة إلى مناقشة انتمائه إلى منظومة الخلق فيكون شيئا متعيّنا كسائر أشياء العالم، أو أن يكون شيئا أسمى ينتهي إلى الذات الإلهيّة فتخفي ماهيته كما خفيت على الناس ذات الإله. ولهذا، كان القرآن الكريم من حيث أصله أمرا ميتافيزيقيا مثيرا للتفلسف والتأمل. كذلك كان سياقه مناقشة لتساؤلات الناس عن هذا الأصل الذي يجمع بينهم وبين القرآن. فالإنسان نفخة من روح الله وكلمة منه، والقرآن كلامه (وليس كلاما منه منفصلا عنه). فالأمر الإلهي بهذا التسلسل الغائي القائم على تعاقبات سببية، هو تأسيس عقلاني للحضور الميتافيزيقي في دوائر الإدراك البشري يطرح ضرورة وجوده باعتباره ضرورة وجودية. واستعراض دلائل الأمر الإلهي يمثل إجابة عن الاستفهامات الفلسفية التي يرتهاّن فيها البحث عن الحقيقة، بالافتكار

اللحظي القائم على الافتراضية والتخييل الثقافي المهيمن بالمعنى
الايديولوجي. لأنّ الايديولوجيا هي وعي زائف ودوامة من الاستيهامات
والتعرجات الفكرية لا تمسك بدلائل الوجود، وتعجز عن تشخيص
المعاني الكامنة في الكون ضمن مرجعيته الميتافيزيقية المتجسدة
بالأمرية المتوارية بالتنزيل والمستخفية بالغياب. وبكلام مختلف، فإنّ القول
القرآني حين يجيب عن الاستفهامات الحيرى المتعلقة بأسرار الوجود،
يضيف طابعاً من الروحانية والتوازن على السؤال الأنطولوجي الذي
يفرضه الانتماء الملغز إلى العالم المجهول. ففعل التنزيل، يفتح الكائن على
تحدد نوعي لفعل الافتكار (أنا أفكر = أنا موجود). وهو بهذا، يرسم
منهجاً استبصارياً بإزاء صراع المقارنات والمضادات الايديولوجية
(الشرك والكفر والإلحاد)، ويشعر للاستثمار المعرفي الدائم في حقل
الميتافيزيقيا. وقد غفل الكائن حين انشغل بالتكرارية (لمعتقدات الماضي)،
وبالاستمساك الدوغمائي بالهوية الايديولوجية كإرث تاريخي يحفظ
عقائد الأولين بشكل حرفي لا هوادة فيه. «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا
أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ، قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا. أَوْ لَوْ كَانَ
آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ». سورة المائدة - مدنية / 106، «بل
قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ. وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ» سورة
الزخرف - مكية / 22 إنّ هذه النظرة الايديولوجية ليست مجرد
معطى أنتجته الجاهليّة، ولكنها وقائع اجتماعيّة لم تفترق عن مسار

التاريخ طبقا للخبر النبوي الاستباقي «يولد الولد على الفطرة، وأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه»⁽²⁾. والإيديولوجيا المجوسية تنسحب على غير الديانات السماوية. وتشمل كل المعتقدات الاستبدالية القائمة على منتجات بشرية بالمعنى الإيديولوجي التوتاليتاري المناوئ لمعتقد الواحد الغيبي، ولست أرى إشكالا أن أشبههمًا من منظور حضري ومن حيث الاعتبار والفوضى والمادية المنقولة بالشيوعية، والعلمانية المؤدلجة، ونهاية التاريخ الإمبريالي. فكلها تستقر في العقل الاجتماعي لا بالقناعة والاستقبال النقدي، وإنما بالتوارث، وبضغط الواقع، والمخاتلة الفكرية. وهنا

(2) الحديث : أخرجه البخاري بلفظ : «ما من مولود إلا ويولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو

ينصرانه أو يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء.

البخاري، كتاب الجنائز، (باب 80) ج 2، ص 97. وجمعاء (مجتمعة الأعضاء) وجدعاء (مقطوعة أو منقوصة الأعضاء أو منقوصة الأذن أو الأنف...).

البخاري : كتاب القدر بلفظ «(...) فأبواه يهودانه وينصرانه كما تنتجون البهيمة هل تجدون فيها من جدعاء حتى تكونوا أنتم تجدعونها. قالوا : يا رسول الله أفرأيت من يموت وهو صغير؟ قال : الله أعلم بما كانوا عاملين».

كتاب القدر، (باب 3) ج 7 ص 211 .

أخرجه مسلم بلفظ «(...) فأبواه يهودانه وينصرانه ويشركانه. فقال رجل يا رسول الله : أ رأيت قبل ذلك؟ قال : الله أعلم بما كانوا عاملين».

وبلفظ «ما من مولود يولد إلا وهو على الفطرة، وفي لفظ «إلا على هذه الملة حتى يبين عنه لسانه».

مسلم : كتاب القدر، (باب 6) ج 3 ص 2084/2049 ح 22 - 23 - 24 وفي لفظ آخر «ليس من مولود يولد على هذه الفطرة حتى يعبر عنه لسانه». وبعبارة «كما تنتجون الإبل. فهل تجدون فيها جدعاء؟ حتى تكونوا أنتم تجدعونها».

- موسوعة السنة : الكتب الستة وشروحها، طبعة إسطنبول، 1413هـ / 1992 م

يُسْتَقْرَأُ القرآن بالاختلاف. فهو ليس إيديولوجيا فوقية كالمذاهب التي ذكرت، وإنما هو حقيقة موضوعية تحولت صورتها الأزلية المفارقة لعالم الطبيعة والأجسام، عبر ميتودولوجيا الإرسال (بمعنى الظهور من خلال الأسباب في عالم الأسباب) إلى حضور منطقي متعلل، وظهور مرن لا يفرق بين كلام الله وأسباب التفاهم بين الكائنات الاجتماعية من حيث طبيعة التواصل لا من حيث نمط الكلام. لأنّ القرآن تتطابق تعاليمه وسياقاته المفهومية مع حياة الناس ومشاكلهم سواء كان ذلك في عصر النزول، أو حين يستعاد استحضاره والعمل به في الأزمان البعيدة التالية لفترة النبوة وظهور الوحي الإلهي. وبالبيان، فإنّ منهج التنزيل القرآني يتجدّد أبدياً ولا يتحدّد داخل منظومة زمنية متعيّنة. وذلك لكونه محاورة مستمرة للوعي الجماعي تختلف عن الطروحات البشرية المتحددة في الزمان وفي المكان والمختركة (حسب طبيعة الوعي الإنساني المتقلب) بالافتراضية والقهر، وإملاءات اللحظة. التنزيل القرآني بهذه الطبيعة الحضورية في العالم يحفز على قراءة نصّ الحياة وفهم فعاليتها الوجودية. لأنّ الوجود إمبراطورية من العلامات الدالة والمعبرة كما يقول زولان جارت. فالكون كما النصّ القرآني، كلاهما مشحون بالرموز والإحالات اللامتناهية التي لا يتوقف تعبيرها إلّا بإزاء العماء الإيديولوجي الذي يتعيّش بتكرير الوهم، والعربدة في الطبيعة بالنظر الاعتباري والتفكير النسقي المغلق.

تبدأ إشكالية نزول القرآن من فعل النزول ذاته، لكونه يحدّد المجال العلائقي للمقدس. فهو رغم طابعه الفوق - بشري، يتحد من حيث

الأسلوب واللغة والخطاب مع الظواهر الاجتماعية والمؤسسات الإنسانية عامة. وهما من جهة طابعهما التكويني متناقضان لا يجتمعان ولا يتلاءمان. فالمقدس يجب أن لا يتخالط مع المدنس. وبموجب هذا التفكير المادي، يجب أن يختلف الوحي النازل من السماء في جوهره وماهيته وحركته عن ميكانيزمات الاتصال التي تصدر عن عالم الناس. فلزم أن يختلف المقدس عن طرائق التعامل والتواصل السببي المعروف في العالم الأرضي ومستقرّ التداولات المادية، ولزم ألاّ يكلم الله الناس، ولا يبعث رسولا من أنفسهم إليهم. فعالم الغيب منفصل وممتنع، تنتفي بمقتضى اللزوم التجريبي بينه وبين عالم الناس، كلّ أسباب التلاقي والاتصال. فهناك مقومات تضاد وتعارض تفصل بينهما. لكن هذا التشخيص المادي المقلوب لا يعكس الصورة الحقيقية لمفهوم العلاقة بين العالمين لأنّه منظور تصنيفي لا يفهم الأشياء، ولا يرى العلاقات بينها إلّا من خلال الممارسات التجريبية المألوفة في أنظمة الحركة المادية. ويلغي بالتبعية لهذا، انتماء الحياة البشرية وعالم الشهادة إلى عالم الغيب. فكّل الوجود الدنيوي وجود ميكانيكي صدفوي. وعالم الغيب لا يجب أن يكون. فالعالم الميتافيزيقي لا يحل (برفع الحاء) في عالم الحسّ والمشاهدة، والإله لا يتجسد في. الوجود المادي المتشخص. والمنظومة تنفي، إضافة إلى رفض هذا الحل المادي، الفهم المتعيّن للشيء في ذاته وإدراك ما ورائياته بطريقة حسية تشبيهية. فالبصر عاجز بإزاء المبصرات كعجز البصيرة حيال المعقولات المعنوية والمعلومات الغيبية :

[الطويل]

ولست أدرك في شيء حقيقته وكيف أدرك شيئا أنتمو فيه

ولا خلاف بين سائر المحققين من أهل الشرائع والأذواق والعقول السليمة في أنّ حقيقة الحقّ سبحانه مجهولة، لا يحيط بها علم أحد سواه لعدم المناسبة بين الحق من حيث ذاته، وبين خلقه. إذ لو ثبتت المناسبة من وجه لكان الحق من ذلك الوجه مشابها للخلق مع امتيازهم بما عدا ذلك الوجه، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فيلزم التركيب المؤذن بالفقر والإمكان المنافي للغنى والأحدية، وكان الخلق مع كونه ممكنا بالذات، ومخلوقا بمائلا للحقّ من وجه، لأنّ من مائل شيئا فقد مائله ذلك الشيء. والحق الواحد الغني الذي ليس كمثله شيء يتعالى عن كل هذا وسواه، مما لا يليق به ⁽³⁾. فالمفارقة بين الصانع والمصنوع، بين الله والإنسان، هي الأساس الاعتقادي الذي تنبني عليه معرفة الله، وفهم حقائق الوجود المتفرّع عن الإرادة الإلهية المتعالية. وحين يتم التواصل بين صانع الوجود والموجود (بين الله والإنسان)، طبقا لآليات معرفية وتقنيات خطابية متعينة في ما هو معروف بالوحي، فإنّ هذا يستدل به على تمام المفارقة بين الخالق والمخلوق. لأنّ خطاب الله للإنسان يقوم على التعليم والتوجيه إلى الحل الميتافيزيقي، وإلى حقيقة

(3) القونوي صدر الدين : إعجاز البيان في تأويل القرآن. دار الكتب الحديثة - مصر

1389 هـ - 1969 م. ص 133 - 134.

المعنى الأنطولوجي المفقود داخل الحيشيات المادية. ويسمى داخل المنظومة، الهداية. لأنّ كلام الله يكشف للكانن البشري ما يتجاوز مقدراته العقلية وإمكاناته الذهنية المحددة داخل دوائر التجربة والاختبار المنغلق في عالم الأشياء. وما سمي القرآن قرآنا إلا لحقيقته الجمعية التي فيها يجمع ما أخبر الحق به عن نفسه، وما أخبر به عن مخلوقاته وعن عباده مما حكاه عنهم كما يذكر ابن عربي في أوائل فتوحاته. والاقتران بين الإخبار عن الله، والإخبار عن مخلوقات الله يتوحدان في صفة الحق. فالله يذكر الحقائق العينية التي لا تدركها تخمينات العقل، سواء فيما يتعلّق بالوجود الإلهي ذاته، أو بالوجود البشري المنبثق من الوجود الإلهي مما هو متجسّد في الأزل خارج دوائر الوعي البشري. وتذكر سورة الكهف - المكية / 51 الانقطاع الكامل بين الحقيقة والإنسان، أو بين حقيقة وجود الإنسان الغائبة عنه، وبين تفكير الإنسان وطريقة إدراكه لتلك الحقيقة الغائبة. يقول تعالى : ﴿ مَا أَشْهَدَتْهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ. وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا ۚ ۞ ۝ وَعَمَلِيََّةُ الْإِبْدَاعِ السَّابِقَةِ لِلْوُجُودِ كَمَا تَرَسَّمُ مَعَالِمُهَا سُورَةُ الْكَهْفِ، هِيَ تَوْصِيفٌ لِفِعْلِ الْإِبْدَاعِ الْإِلَهِيِّ الْمُتَقَدِّمِ عَنِ الْمَادَةِ وَعَنِ الْأَسْبَابِ. إِذِ الْإِبْدَاعُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الشَّيْءِ وَجُودٌ لَغَيْرِهِ مُتَعَلِّقٌ بِهِ فَقَط. دُونَ مُتَوَسِّطٍ (عَنْ فِعْلِ تَتَوَسَّطُ). فَالْإِبْدَاعُ أَعْلَى رَتْبَةٍ مِنَ التَّكْوِينِ وَالْإِحْدَاثِ، وَالتَّكْوِينُ، بِالْشَّرْحِ، هُوَ أَنْ يَكُونَ مِنَ الشَّيْءِ وَجُودٌ مَادِي. وَالْإِحْدَاثُ هُوَ أَنْ يَكُونَ مِنَ الشَّيْءِ وَجُودٌ زَمَانِي. وَكُلُّ وَاحِدٍ

منهما يقابل الإبداع من وجه. والإبداع أقدم منهما، لأنّ المادة لا يمكن أن تحصل بالتكوين. والزمان لا يمكن أن يحصل بالإحداث لامتناع كونهما مسبقين بمادة أخرى وزمان آخر. فإذن التكوين والإحداث مرتبان على الإبداع. وهو أقرب منهما إلى العلة الأولى. فهو أعلى مرتبة (4). ولما كان الإبداع، وهو الخلق الأول غير قابل للتمثل التجريبي، ولما كان التكوين والإحداث كلاهما منطرحان بالمواصفات المادية، المفهومة في عالم الطبيعة، فإنّ القرآن استند إلى هذه المواصفات المادية، وأرسل خطابه ليقراً ويفهم ضمن أسباب النزول (المادية) من جهة ما هي آليات عينية يستجيب العقل من خلالها إلى فحص العلل والتعرف إلى الله.

يتّخذ معنى النزول (نزول القرآن) طبقاً لهذه الاعتبارات دلالة لاقاموسية. فهو ليس تحوّلًا ماديًا بين المواقع، أو نقلة في المجالات الجغرافية المتحيزة. لأنّ الكلام ليس جسمًا طائرًا، يعبر الأجواء، ويخترق الفضاءات، وينتقل بين العوالم. ويجب أن يعلم أنّ كلام الله تعالى منزل على قلب النبي صلى الله عليه وسلم نزول إعلام وإفهام، لا نزول حركة وانتقال، كما يقول الباقلاني، والدليل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ

(4) ابن سينا : الإشارات والتبسيّات 273/1 دار إحياء الكتب العربية، 1947 والإبداع متداول بنفس المعنى في المجال العرفاني. وعند السهروردي هو عبارة عن وجود شيء عن غيره، بحيث لم يتوقف على غيره أصلاً من وقت ومادة فهو أتم من الأحداث والتكوين. وما يسبقه عدم لا يستغني عن شيء من هذا القبيل.

السهروردي : كتاب اللمحات / دار النهار للنشر، بيروت، 1969، ص 133.

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ
عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿سورة الشعراء - مكية / 192 - 193 - 194﴾ فيجب أن
تعتقد هاهنا أربعة أطراف : منزل، ومنزل، ومنزل عليه، ومنزول به.
فالمنزل هو الله تعالى (...) والمنزل على الوجه الذي بيناه من كونه نزول
إعلام وإفهام، ولا نزول حركة وانتقال كلام الله تعالى القديم والأزلي القديم
بذاته (...) والمنزل عليه قلب النبي صلى الله عليه وسلم (...) والمنزول به
هو اللغة العربية التي تلا بها جبريل، ونحن نتلو بها إلى يوم القيامة (...)
والنازل على الحقيقة المنتقل من قطر إلى قطر قول جبريل عليه السلام
(...) والحاصل أن الكلام صفة قديمة لله كالعلم، ونحو ذلك من صفات
الذات لا يجوز أن تفارق الموصوف. لأن الصفة إذا فارقت الموصوف
اتصف بضعها. والله تعالى متنزه عن الصفة وضدها فجاء من ذلك أن
جبريل عليه السلام علم (بفتح العين وكسر اللام المخففة) كلام الله وفهمه
وعلمه الله النظم العربي الذي هو قراءته. ولم يزل ينقل الخلف عن
السلف ذلك إلى أن اتصل بنا.

فصرنا نقرأ بعد أن لم نكن نقرأ. فالقراءة متغيرة لأن قراءة
الرسول عليه الصلاة والسلام غير قراءة أصحابه. وقراءة أصحابه غير
قراءة من بعدهم. ثم كذلك هلم جراً إلى يومنا هذا. يعلم كل عاقل أن
الرسول صلى الله عليه وسلم قرأ قبل الصحابة، ثم قرأ التابعون، ثم كذلك
إلى اليوم. لكن المقروء والمتلو هو كلام الله القديم الذي ليس بمخلوق، ولا

يشبه كلام الخلق. هو المقروء بقراءة الرسول عليه الصلاة والسلام وقراءة الجميع⁽⁵⁾.

إن نزول القرآن بحسب هذا الاعتبار العقلاني حدث مغاير للتصورات المادية المنقولة على العناصر والأجسام كما سبق ذكرها. فهي تختزل الوجود وما وراء الوجود داخل بنية متوقفة حصرية لا تزخر بالأشياء وبقوالب الأشياء. فالقرآن النازل بذاتيته وشخصيته المفاهيمية، هو منظومة من الدلائل والمعاني تعكس صدى الغيب داخل ترتيبات بنيوية متشكلة من الفعل المتداول في عالم البشر. أي أنّ القول المرسل (فتح السين) هو ترجمة للمقاصد والمرادات الغائبة. والكلمة النازلة بمعيّارها التداولي، وهندستها الدلالية المنتظمة بالتعدد والازدواج، هي التسويغ المفهومي لتوارد الحضور والغياب في مدارات الوجود الإنساني فالله الغائب حاضر من خلال كتابه ودلائله ومقاصده الوجودية عامّة. وحينما نقول مع الباقلاني إنّ القرآن من جهة ما هو صفة قديمة لله أنزله على النظم العربي من أجل قراءته، فنحن ننظر إليه ضمن مستويات ثلاثة : الأول أن القرآن ينتمي إلى مصدر متعال ومفارق للعالم وهو الله. أي أنه كلام حل في الزمن الاجتماعي من موقعه المتعالي. فهو متفاصل عن طبائع القول الإنسي والكتابات البشرية، لأنّ الإنتاج البشري ينطلق من الزمن الاجتماعي وفيه. وأما كلام الله فينطلق من اللازمان ومن خارج التاريخ. ثم إنّ القول البشري انعكاس ومحاكاة لما يهيمن في الحاضر،

(5) الباقلاني أبو بكر : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به / مكتب نشر

الثقافة الإسلامية، 1369هـ - 1950م ص 85 - 86 - 87.

ولما يتصادى فيه من تراكمات ثقافية تاريخية. فالقول البشري رهين للواقع الذي كتب فيه، يستنسخ منه الكلمة والفكرة فيما يعرف بالتناص.

والثاني أنّ مفهوم التنزيل يقوم على أساس مركزي هو التواصلية بالمعنى الذي يبني القرآن بذاته من خلالها علاقة بين الله وبين الإنسان. والتواصل يقوم على أساس مقاصدي هو كون الكلام المرسل يحمل في دلّائه مرادات ومقاصد مسبقة يرسلها إلى متلقٍ يستقبلها بسياقها وفي إطارها القصدي⁽⁶⁾. وهنا ستتظافر في الوظيفة الاستقبالية إمكانيتان للقراءة تشرعان المعنى الليبرالي للقراءة وللّفهم. فهناك وراء المقولة القرآنية مقاصد للإله يتعيّن التنقيب عنها واستخراجها بأجهزة وبمعدات معرفية موضوعية. وهناك في مقام مناظر داخل المقولة القرآنية ذاتها مقاصد للقارئ تحيل إليها اللغة بشكل لا يتناهى ولا يتحدّد، وتوصل في الآن ذاته إلى معرفة المقاصد المتعالية كلّما أعيدت قراءة اللغة في الآن ذاته بأدوات ثقافية وحضارية مختلفة. من أجل هذا، نزل القرآن بصياغة لغوية (عربية)، فهي وسيلة واضحة وإيضاحية يقوم عليها الفعل التواصلية الذي يربط عليها الإنسان بذاته، وبأشياء العالم، وبالله خالق العالم.

والثالث أنّ الله جعل العقل مركزاً لاستقبال المعلومات الميتافيزيقية، ومعرفة الله من خلال المنطق القرآني. فالشرع إنما ثبت بالعقل، (...) فلو

LYONS Jean : Sémantique linguistique / Larousse, Paris, 1980, p 351 (6)

أتى الشرع بما كذب العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل معا (7) والنبي إنّما يأتي بالأمر الذي لا تشغل العقول بمعرفته من عند أنفسها، وإن كان لا يعارض إدراكها، ولا يتنافر مع فهمها. بل هي تستقل بفهمه وتنفرد بإدراكه إذا عرض عليها، وطرح أمامها. وأنت إذا تأملت بعض التأمل علمت أن العقول لا ترشد من تلقاء أنفسها إلى هذه المنافع من الأعمال والأقوال والعقائد، ولا تنهي عن الضار من هذه الأشياء، كما أنها لا تدرك خواص الأدوية والعقاقير من تلقاء أنفسها، ولكن إذا عرض لها وعرفته، وانتفعت بسماعه، أدركت صالحه فقصدته، وفاسده فاجتنبته (8). لأجل هذا الاستقبال الواهي لكلام الله لا ترفض الشرائع أن تقرأ أفعيا. أعني بالتحايط مع الزمنيات الثقافية، المرتبهة بمناهجها وآفاقها الرؤيوية المتعينة لا باعتبارها شيئا ثقافيا متزمتا. وحلول القرآن بمواصفاته الميتافيزيقية في عالم الحسّ والمشاهدة، هو حضور جمالي مشهدي يؤكد هذا التحايط ويبني من خلال التقاطعات السيميائية صيغ التوافق الحميمي بين الناس / الأشخاص الاجتماعيين وبين الله واجب الوجود. ووراء هذه المشهدية اللسانية (والإعجاز الخطابي) يكمن التأمل الفلسفي، والتحليل الأنطولوجي لمشكلة الحضور القسري في العالم. فالإنسان موجود بصفة لا إرادية في الحياة الدنيا. وعلى هذا الوجود تتجلى الميتافيزيقا. وقد انطوى ثلث القرآن الكريم على واجهة بيانية، برهانية وعرفانية تكشف

(7) المقدسي كمال الدين (توفي 906 هـ) : المسامرة بشرح المسامرة (في العقائد المنجية في

الآخرة) / المكتبة التجارية الكبرى، مصر (د.ت)، ص 33 و 219.

صاحب الشاهد هو الباقلاني والرجع هو المقدسي.

(8) المقدسي كمال الدين : المسامرة بشرح المسامرة (في العقائد المنجية في الآخرة) / 219

عما قبل الحياة من حقائق علوية ينطلق منها «الخلق والأمر» ضمن مسمى التوحيد. وطبيعي أن يظهر الله مقاصده للعالم عبر القواعد المادية ميسورة الفهم والتناول والإدراك. لأنّ فلسفة الدين تقوم على الإفهام المنهجي من خلال ما يفهم من الأسباب وما يستحصل لدى الكائن المفكر من تجارب يومية في عالم الطبيعة الفيزيائية. وقد قيل (في ما يروي ابن عربي) إن بعض الصادقين دعا إلى الله سبحانه وتعالى بحقيقة التوحيد. فلم يستجب إليه إلا الواحد بعد الواحد. فعجب من ذلك. فأوحى الله تعالى إليه، تريد أن تستجيب لك العقول ؟ قال : نعم ! قال : احجبنني عنهم. قال : كيف أحجبهم وأنا أدعوهم إليك، قال : تكلم في الأسباب وفي أسباب الأسباب. فدعا إلى الله من هذا الطريق. فاستجاب له الجم الغفير بعد أن فهموا حقائق التوحيد ⁽⁹⁾. وفي القرآن يرتبط حضور الله بظهور الأسباب القابلة للإدراك من خلال ما ركب في الجسد البيولوجي من سمع وبصر ووسائل حسية للتمفهم والتعقل للأسباب الوجودية.

فهذه سورة الشمس تتحدث عن الشمس وضحاها. وأخرى سورة الليل تتحدّث عن الليل إذا يغشى. وثالثة تعنون بالضحي لتفتتح بالضحي والليل إذا سجي. ورابعة تطرح الفجر في مقدمة الكلام عن عواقب الانغلاق الإيديولوجي لدى قوم عاد وثمود، ورفضهم لقبول منطق الأسباب واعتباره منهجا لمعرفة الله وطرح عبادة الأصنام. ويبلغ التعجب من تغييب العقل مداه في سورة الغاشية وذلك

(9) ابن عربي محي الدين : رسائل ابن عربي / 6، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1948

حين تنطرح الأسباب باستمرار وتكرار وتواصل دون أن يثير الفكر حولها الأسئلة الفلسفية الضرورية : « أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ! وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ؟ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ؟ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ؟ فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ۝ 17 - 22 . وهذه السور الخمس المذكورة نزلت بمكة. وهي فترة قراءات واستقراءات ومراجعات عقائدية من أجل الاستقرار على نظام إيماني متعين.

إن النزول القرآني صورة مشرقة للتراوح بين المادي والروحاني، وبين الإلهي والوجودي باعتباره الفيزيولوجية وخصائصه الشكلية المهيمنة بوزنها المادي. فما كان الله ليطلب المصادقة على عروضه الإيمانية بشكل دوغماني يقبل التبعية الأنطولوجية دونما فحص وبحث وبرهنة. وما كان ليقبل من وجهة عكسية بسيطرة الوهم وإلغاء الوجود الإلهي من خلال الاستخدام الميثولوجي للعقل. فالله كائن في صميم المعرفة العقلانية كما الضرورية (البدئية). وقد استجمع في بنية النص المقدس ما يتناسب مع الواقع الحسي، ومع عقلانية العقول في آن. فنظام البنية القرآنية يوزع عملية الإفهام إلى بيان وبرهان وعرفان، وأقام بيداغوجيا التواصل على حيثيات عليّة سببية تتراحب مع إمكانات الاستقبال العمومي (الجماهيري)، وآفاق الاستفهام والتمفهم. ولما كان مقصود الشرع تعليم العلم الحق والعمل كما يقول ابن رشد، وكان التعليم صنفين : تصورا وتصديقا كما بيّن ذلك أهل العلم بالكلام، وكانت طرق التصديق الموجودة

للناس ثلاثا : البرهانية، والجدلية، والخطابية، وطرق التصور اثنين : إما الشيء نفسه وإما مثاله. وكان الناس ليس في طباعهم أن يقولوا البراهين ولا الأقاويل الجدلية، فضلا عن البرهانية، مع ما في تعلم الأقاويل البرهانية مع العسر والحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعلمها، وكان الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع، وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء التصديق وأنحاء طرق التصور. ولما كانت طرق التصديق منها ما هي عامة لأكثر الناس، أغني وقوع التصديق من قبلها، وهي الخطابية والجدلية، والخطابية أعم من الجدلية. ومنها ما هي خاصة بأقل الناس، وهي البرهانية، وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال لتبنيه الخواص، كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق⁽¹⁰⁾. وهكذا واءم القرآن القيم حول القيمة الكبرى وهي

(10) ابن رشد محمد : فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال / 73 - 74

المنشورات للإنتاج والتوزيع، تونس، 1991 .

يذكر ابن سينا أن أصناف القياسات من جهة مؤداها وإيقاعها للتصديق : القياسات البرهانية؛ وهي مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها، إن كانت ضرورية يستنتج منها الضروري على نحو ضرورتها، أو ممكنة يستنتج منها الممكن. - والجدلية مؤلفة من المشهورات، والتقريرية كانت واجبة أو ممكنة أو ممتنعة والخطابية مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورات وما يشبهها كيف كانت ولو ممتنعة :

ويضيف ابن سينا قياسا آخر هو القياس الشعري. ويتألف من المقدمات الخيلة من حيث يعتبر تخيلها كانت صادقة أو كاذبة. وبالجمل، مؤلفة من المقدمات من حيث لها هيئة وتأليف تستقبلها النفس بما فيها من المحاكاة، بل من الصدق. فلا مانع من ذلك. ويروجه الوزن. الرئيس ابن سينا : الإشارات والتنبيهات 273/1، دار إحياء الكتب العربية، 1947.

معرفة أصل الوجود وإدراك الجذور العميقة لمعنى الحياة. بهذا تكون لحظة القراءة هي لحظة الصعود والارتقاء إلى آفاق النظر المتحرر والمتعالي عن العالم.

تبدو عملية تنزيل القرآن مراهنة على السموّ الإنساني بامتيازهِ العقلاني. فالنص الديني يفسّر الأحداث الاجتماعية، وهي بالتبادل والتكامل تفسره وتستجلي معناه. والإنسان العقلاني الذي يخترق المدركات والوقائع والمواقع ويفكّك التعبيرات والاعتبارات الدلالية التي تنتظم داخل النصوص المشفرة، هو الكائن الذي يتعالى عن الأشياء والمواقع ويتجرّد من الوقائع عبر الاستبصار الباطني بحقائقها وما ورائياتها. والأحداث خرساء عدميّة لا تقرأ النصّ الذي يتنزّل في مداراتها، ولا تفهم حقيقة الوجود الذي يغمر الأفراد الفاعلين والمكونين لها. في حين أن الإنسان ينتهي إليه تفكيك الظهور والحضور وكلّ ما ينطبق على الشيء وعلى الحدث وكلّ ما يتحرّك في أرجاء الوجود. ولهذا اختزلت بنية القرآن بكليتها في مصطلح واحد ووحيد وهو القراءة الافتتاحية المذكورة في سورة العلق - المكية « إقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم الذي علّم بالقلم. علّم الإنسان ما لم يعلم ». فقد أحال القرآن في درسه المنهجيّ الأوّل على فعل القراءة الإنتاجية في كلّ مجالاتها، البيان، البرهان، العرفان. فهي نشاط إدراكي يفضي إلى تحرير العقل، وتحقيق المعاني الشاملة والكامنة في بواطن الأشياء. أي أن متعلّقها تواصلية، لأنّها تحدّد العلاقة الأنطولوجية مع الذات، ومع العالم، ومع الله.

وللقراءة المذكورة في سورة العلق مستويات منفتحة على الاستثمار الدلالي. فهي في معناها المباشر تفيد التردد الفيزيولوجي، والاسترجاع الصوتي للتمظهرات النطقية. وتدلّ في معناها العميق على الاستقراء، وهو التنقيب الأركيولوجي، والحفر الدلالي في الظهورات من جهة ما هي ظواهر (تظهر)، ومن جهة أصالتها الأنطولوجية، ومصدرها الوجودي الذي منحها صفة الظهور (وهو الذات الفاعلة المتعالية). وفعل القراءة في المنتظم الإسلامي يحيل على دلالة ثالثة وهي الإقراء. وتعني عرض المنتوجات القرآنية على الآخر المختلف من أجل التعريف الحوارية بمكتسبات الذات ومنتماها.

إنّ هذه المراهنات على عقلانية التأمل الإنساني وانفتاحه على الوجود، هي العامل المركزي لمسألة التواصل مع الذات الإلهية. ولنزول القرآن الكريم من أعماق الغيب. ولما كان القرآن يتنزل في تناسب مع الواقع وانسجام مع الوقائع، فإنّ مرور النصّ الديني من خلالها إلى العقل البشري، لا يعني أنّه يتحدّد له بتلك المناسبات معنى مبدئي (الإيمان - الإسلام - الشريعة)، لأنّه هو من يؤسّس دلالات الأشياء الأولى. لكن حضور النصّ عبرها إليه (إلى العقل) سيمنحه دورا تأويليا تتشكل بموجبه معتقداته. من هنا، تكون الحرية معطى أساسيا في التعامل مع العالم ومع الله ذاته. وإذا كانت صورة المدينة الدينية ليبرالية في إطار القراءة والفهم والتفسير، فإنّ النظر إلى المناسبات بامتدادها العلّي وتسلسلها إلى أصل موجود سيكون تأملا فلسفيا في الدلالات المتعالية (المتافيزيقية) المرادة

من التعبيرات القرآنيّة. وقد ربطت حكمة الخلق نظام الدلائل القرآنيّة بنظام الحركة في العالم، وشرّعت للمؤمنين عبادات وطقوسا ومناسك متداخلة مع نظام الحركة الذي يمسك باستمرار الحياة ويحفظها من الزوال إلى أجل متحتم تجري إليه. وكأنّ ملحمة الخلق تستجمع الشيء (الإنسان والجماد) والحركة (العالم)، والكلمة والمعنى (القرآن) والفهم والعمل (الإنسان) لتتحوّل بالبعث وبالكّل إلى المحرك الخارجي الذي تطوف حوله الأشياء. (الله) والعالم كلّه في حركة طواف ودوران لا تتوقف، لا فرق بين الأجرام والكواكب العظيمة، وبين الإلكترونات الدقيقة الكائنة داخل الذرة المتناهية الصغر، وهي تدور وتتحرك حول نواتها. وكذلك أكبر مناسك الديانات وهو الحج، ببعديه الكوني والمشهدى، لا يصحّ إلّا متى قام الممارس لطقوس الحجّ بفعل الطواف حول الكعبة المسماة ببيت الله ترميزاً أو تحقيقاً تناسقاً مع حركة العالم، وحركة الكائنات العلوية في الفضاءات الميتافيزيقية كما يروي ذلك ابن عباس : ولله على كلّ سماء بيت نحجّ إليه، وتطوف به الملائكة بحذاء الكعبة.. والذي في السماء الدنيا هو البيت المعمور⁽¹¹⁾! فالوقائع الدينية تشريف للوقائع والمواقع الكونية. فهي تتجاوزها بها، وليس من دونها. أي أنّ العبادات تتجسّد بالضرورة داخل فضاءات مادية وثقافية. لكنّها تختلف عنها من حيث الحقيقة والدلالة والقصد. وقد عبّر السجستاني عن تشريف النصّ القرآني (في امتداداته

(11) البخاري أبو الطيب : فتح البيان في مقاصد القرآن 234/12 المكتبة العصرية، بيروت ، لبنان، 1995 .

وهي العبادات العملية التي تمثل أركان الدين) للعالم ولما فيه من نظم وقوانين لا عبرة بها إلا باعتبار ما يقع فيها. فحركة الزمان لا تَشْرُفُ إلا بسريان أحكام الشريعة وقوانينها فيهما. فالزمان كأثـه شيء متولد من النبوءة، يضاف إليه كما الولد إلى الوالد، وإلى الوالد الولد. فما على ذلك إلا أن أكثر التأريخات هي مأخوذة من ظهور الأنبياء. ولما كانت السنة الزمانية جارية قبل ظهور النبيؐ، كما جرت بعده فلم لا يقال سنة كذا وكذا الزيادة عشر من السنين على مدة ظهوره. بل جعل الابتداء من وقت ظهوره كأثـه الذي ولد الزمان، والزمان ولده الذي يضاف إليه (...). والزمان الحقيقي إنما ظهرت زينته وشرفه بالشرائع الموضوعة لكل وقت منه، ولكل يوم، ولكل شهر، ولكل سنة. لذا، كانت إضافته إليه من هذه الجهة. ثم إن الشريعة قد أظهرت شرف الزمان عند طلوع الشمس وعند غروبها، وعند توسطها الفلك بأن أوجبت على الأبدان إقامة الصلوات فيها. وكذلك عند العصر وعند اجتئان الليل، ثم عند كل أسبوع يجمع أهل المساجد كلها في مسجد واحد في كل بلد وكذلك في كل سنة تجتمع أهل الأمصار في بلد واحد لقصد مسجد واحد فلو لم تظهر النبوءة هذه الفضائل المقرونة بالزمان لكان الزمان يمضي هدرا بل زينة ولا شرف (12).

(12) السجستاني أبو يعقوب (ت 331 هـ) : كتاب إثبات النبوءات / 104 دار المشرق ، بيروت، 1982 .

فالمواقيت كلّها دينيّة منذ ظهور الكائن الأوّل. ذلك أنّه لما كثر بنو آدم عليه السلام في الأرض وانتشروا، أرّخوا من هبوط آدم. فكان التاريخ إلى الطوفان، ثمّ إلى زمان نار الخليل عليه الصلاة والسلام، ثمّ إلى زمان يوسف عليه السلام، ثمّ إلى خروج موسى من مصر ببني إسرائيل، ثمّ إلى زمان داود، ثمّ إلى زمان سليمان، ثمّ أرخ بنو إسماعيل من بناء البيت ثمّ إلى معد بن عدنان ثم إلى كعب بن لؤي ثمّ إلى عام الفيل⁽¹³⁾.

إن هذا الترابط بين الشرائع والأحداث يحول على الحدث الوجودي الأهمّ، وهو التواصل بين الميتافيزيقيا والعالم الفيزيقي، بين الغيب الباطن، والظهور المتجلّي في عالم الشهادة. فالبلاغ الإلهي يحلّ في الأرض ليعطيها ومن عليها دلالة وجودية تمنحها بعدا واقعيًا. والشرعية ضمن هذا الاعتبار هي الحقيقة من جهة صدورها عن الإله المتعالي والمفارق للعالم. من هذا المنطلق، يأخذ العالم معناه الحقيقي، وهو البعد الواقعي الذي تنتظم بموجبه الأشياء في آفاق الموضوعية. فالوجود إذن يشرف بالشرعية وقيام أحكامها فيه. وهذا منطق قرآني يضيفي على الوجود اعتبارات يجتنيها من الوقائع. ولكن الوقائع لا تتسوغ معقولياً إلّا في إطار الحضور المتعالي بما يوفر من توازنات للنفس وتحركها في اتجاه العالم، وفي اتجاه المتعالي. وقد استجمعت الشرائع هذه المعاني التشريفية التي يضيفي من

(13) السخاوي محمد (ت 902 هـ) : الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ / 82 - 83 مطبعة

الترقي، دمشق، 1349 هـ.

خلالها حضورها هذا المعنى في الشيء. فقد انتظمت كلّ الظهورات الدينية في الزمان من خلال معبر واحد ووحيد هو شهر رمضان الذي يمثل مركز احتفاء من قبل الشرائع السماوية كلّها. فقد نزلت صحف إبراهيم في أوّل ليلة من شهر رمضان، وأنزلت التوراة لست مضين من شهر رمضان، وأنزل الإنجيل لثلاث عشرة ليلة خلت من شهر رمضان، وأنزل الزبور لثمان عشرة خلون من شهر رمضان، وأنزل الفرقان في ليلة ثلاث وعشرين من شهر رمضان⁽¹⁴⁾.

القرآن والواقع : نقض الجدلية

تدفقت على عالم المعرفة جملة من التمثيلات والتصورات الأيديولوجية المتداولة في حقل الوعي السائد، ضمن منظومة الأنوار والحداثة. وقد نجح هذا الإعصار العقائدي في نحت شخصية جديدة، انخرطت في حظيرة الإنسانية بعيدا عن الله، وعن الإيمان الميتافيزيقي (الديني). وذلك بعد أن اخترق البنية المفهومية للكتب الدينية السابقة (التوراة والإنجيل) بأدوات مادية أوهنت روحانياتها، وأوهت صمودها، فانحسرت نداءات المقدس حتّى ارتجت (الديانة المسيحية) بإزاء الإسقاطات الحداثيّة العنيفة، والتشويش التكنولوجي الميكانيكي. وصارت منظومة اللاتدين الممثل الوحيد للمدنس.

(14) الكاشاني محمد بن المرتضى (ت 1091 هـ) : علم اليقين في أصول الدين، 578/1، دار

البلاغة، بيروت، 1410 هـ - 1990م.

ويمكن أن نسجّل بطريقة برقية أن آخر الأنماط الإيمانية ظهوراً دشنه الألماني فيورباخ (1804 - 1872) الذي اعتمد على المادية، وأزلية الطبيعة (لنقض المعتقدات الدينية)، بوصفها نشيد القوة البشرية، أسبغ عليها الكائن الحضاري حلّة القداسة والتعالّي، وصنع نتيجة لذلك ميثولوجيا المفارقة واللامحايثة. فالتولوجيا، بهذا العمق البسيكولوجي في نظره تكون باتولوجيا وعيا نفسانياً.. ولم يتأخّر كارل ماركس (1818 - 1883) أن استدعى آراء فيورباخ، فاستبدل الدين بالثورة، والقوانين الأخلاقية بالتحاليل العلمية (العلموية)، ورأى فيها أكثر من باتولوجيا، رآها أفيوناً يعطل ميكانيزمات الحركة. وأوقف فريدريك نيتشه (1844 - 1900) الجدل حول جدوى الإيمان، وصدقيّة ما وراء الظاهر من غيب موجه للعالم هو أصل العالم، فأعلن عن موت الإله الذي رآه مصلوباً لدى المسيحيين وبحث عن جينالوجيا الأخلاق بطريقة قلب القيم والمواقع القيمة بما ينقض أساسات الدين. وجاء فرويد (1856 - 1939) بأساطيره التي استحدثت للدين دلالات لا دينية. فالقبيلة تقتل الزعيم ثم تعبدّه (كما في فكر المسيحيين من مقتل لعيسى وتاليه له). والأب يصارع الابن لتنشأ روااسب اللاوعي (كما في التصوير اليهودي للصراع بين إسحاق والإله انتهى بانتصار إسحاق)، وغير ذلك مما كشف من بعد عن أحوال مَرَضِيَّة أصابت فرويد نفسه أثناء طفولته، وأسقطها على التفكير الوجودي والإنساني. وكانت مساهمات دراوين (1809 - 1882) خاتمة نظرية أغلقت الدائرة على لحظة تاريخية سيكون للإلحاد فيها الدور المركزي. فاستصنع بالتلفيق

جماجم ترد الإنسانية إلى أصول قردية لا علاقة لها بالتكريم البشري ولا بالانتماء إلى الإلهي. وجاءت بعد ذلك أبحاث دوركهيم وشتراوس ومارسيا الياد لتغذي هذه المنظومة الاعتقادية التي تقدس الإنسان وتستبدل الله بالتكنولوجيا، والآخرة بالحياة الدنيا. وقد أسدل الستار السياسي على هذه القضية (الصراع بين الدين والإلحاد) بعد قرون من الصراع بين المسيحية والثورة الفرنسية (1887) انتهت بانتصار مؤسساتي للعلمانية الفرنسية (9 ديسمبر 1905)، وتمّ فصل الكنائس دستورياً عن أنظمة الحكم السياسي، وأحكم الحصار تماماً حين ضربت العلمانية الشيوعية (1917) بقوة على كلّ أشكال التدين والممارسات الدينية، وسيطر اللاتدين على العالم إلى حين، وترنحت أوروبا المسيحية تحت تصاعد وتائر الإلحاد⁽¹⁵⁾.

لم يتوقف هذا الاكتساح للمقدس عند حدود البلاد الغربية، فقد أخذ يتجاوزها إلى فضاءات أشدّ إيماناً، وأقلّ اعتباطاً وانتقائية في مجال العقيدة. ونتيجة لهذا، أرادت عقلية اللاتدين أن تصدر منظومة الإيمان

(15) الموضوع المطروق مجال «أسباب النزول»، لا يتسع لقراءة كل القضايا ذات النظر وما ذكر فيه إشارة إلى ما لم يذكر بما يمثل المركز الرئيسي لإيديولوجيات الإلحاد. مثل تأسّي معان مادية للمقدس أو إعدام الميتافيزيقيا.

NIEZSHE Friedrich :Ainsi parlait Zarathoustra, Librairie Générale Française, 1983.

DURKHEIM Emile : Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, 1925.

ELIADE Mercia : Le sacré et le profane, Gallimard, 1965.

FREUD S. : L'interprétation des rêves, PUF, 1976.

الإسلامي، وتفكّك الأصالة الميتافيزيقية للنصّ القرآني، من خلال الاستنساخ الكلّي للخطوات الإلغائية (المذكورة) التي زعزعت بنية الإيمان المسيحي. وقد اعتمدت هذه العقلية على المصادمات اللادينية لتقويض بنية المعتقدات الدينية. وكان الظنّ لدى هذه المواقف المصادرة، أنّ التلازم وثيق بين الدوائر الإيمانية (الديانات السماوية)، وما يطيح ببعضها (المسيحية)، يمكن أن يسقط معمار الباقيين (الإسلام). غير أنّ هندسة البنيات الإيمانية مختلفة معمارياً، فالدين الكنسي، يتّخذ بعداً مؤسساتياً (فنوياً) وعمقاً كهنوتياً (فردانياً) قابلياً للتراجع بإزالة عنف المؤسسات اللادينية. وهذا يختلف عن المنحى الاشتراكي والجماهيري الذي يشكل أساس المعمار الإسلامي بشكل لا مركزي. لذلك يتأبى (الدين الإسلامي) عن مجال الفعل الإنساني كلّما أراد تبعاً لظرف تاريخي معين إهدار مقوماته اللاهوتية. ونحن نريد في سياق قراءتنا للنصّ القرآني، ولأسباب التنزيل أن نمحّض القول في قضية المرجع (الإلهي) الذي ينبثق منه وبه القول الديني. ذلك أنّ بعض المضادات الثقافية عملت على تغييب المرجعية المتعالية (اللاتاريخية) التي ترسل القول إلى الناس، وأرادت انتزاع جوهره اللاهوتي منه. وكان الطرح أنّ القرآن خاضع لشروط تاريخية واجتماعية، فهو ليس سوى نتاج بشري لا علاقة له بعوالم الغيوب.

يذكر نصر حامد أبو زيد في نقد الخطاب الديني عن نفسه قائلا : «إننا نتبنّى هنا القول ببشريّة النصوص الدينية (...) وإذا كانت النصوص الدينية هي نصوص بشريّة بحكم انتمائها للغة والثقافة في فترة تاريخية محدّدة، هي فترة تشكيلها وإنتاجها، فهي بالضرورة نصوص تاريخية بمعنى أن دلالتها لا تنفكّ عن النظام اللغوي الثقافي الذي تعدّ جزءاً منه (...) والقول بالهيّة النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهيّة تلك تستلزم أنّ البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها⁽¹⁶⁾. وسبب هذا، أنّ المجتمع وسيرورة التاريخ لا يعلو عليهما شيء. فالواقع إذا هو الأصل ولا سبيل لإهداره. من الواقع تكوّن النصّ، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفعالية البشر تتجدّد دلالاته.

فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً.⁽¹⁷⁾ والنصوص الدينية ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لغوية بمعنى أنّها تنتمي إلى بنية ثقافية محدّدة تمّ إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعدّ اللغة نظامها الدلالي المركزي.⁽¹⁸⁾

(16) أبو زيد نصر حامد : نقد الخطاب الديني، / 206 الناشر : سينا للنشر، القاهرة، ط 2، 1994.

(17) أبو زيد، نفسه / 130 - 203 .

(18) أبو زيد، نفسه / 130 - 203 .

إنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي (غيبّي إلهي) سابق للنصّ، يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهيّة، ويعكّر من ثمّ إمكانيّة الفهم العلمي لظاهرة النصّ (...) بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النصّ بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الأمبريقية، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النصّ. إنّ القول بأنّ النصّ منتج (بفتح الميم والتاء) ثقافي يكون في هذه الحال قضية بديهيّة لا تحتاج لإثبات. ومع ذلك فإنّ القضية تحتاج في ثقافتنا إلى تأكيد متواصل نأمل أن تقوم به هذه الدراسة⁽¹⁹⁾.

أجل إنها لجرأة، يقول علي حرب، أنّ يتعامل باحثنا أبو زيد مع النصّ القرآني بوصفه «منتجا بشريّا» أنتجه واقع بشري تاريخي⁽²⁰⁾. وأبو زيد لا يقف موقف الحياد بما يجري. إذ هو لا يفصل بين مهامه الأكاديمية وهمومه السياسية. ولهذا، فهو ينخرط في المعركة الدائرة على الساحة المصرية إلى جانب العلمانيّين⁽²¹⁾ ويحاول التحرّر من النظرة الإسلامية والتقليدية للوحي⁽²²⁾.

(19) أبو زيد نصر حامد : مفهوم النصّ (دراسة في علوم القرآن) / 24، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1990 .

(20) حرب علي : نقد النصّ / 200 المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993 .

(21) حرب علي : نفسه / 201

(22) حرب علي : نفسه / 206

ولسنا نريد استقصاء المقولات اللادينية في الشأن الديني، وإنما نشير مجرد إشارات إلى الإسقاطات المادية على القرآن، وإلى السبب الذي دعانا إلى تحليل علاقة القرآن بالواقع. وسنذكر إشارة أخرى من المقولات العلمانية في المسألة التاريخية. وأخصّ بالناقشة فكر أركون الذي كان يهجم بالبحث عن القرآن التاريخي وليس عن القرآن الإلهي، ومحاولته التليفية في نسبة القرآن إلى القوى الاجتماعية والإنتاج البشري. وذلك من خلال توجيه آليات البحث بشكل إيديولوجي إلى حشر النص القرآني في دائرة الفكر الاجتماعي، واللغة، والتاريخ. وهي وجهة رسمها في مقدمة كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي المحرف عن العبارة الفرنسية المترجمة وهي نقد العقل الإسلامي. وقد أسسها على خلفية إيديولوجية ومصادرة مسبقة وواضحة حين أصرّ على أنّ القرآن خطاب أسطوري البنية⁽²³⁾. لذلك رأى في «قراءته العلمية» أنّ دين الإسلام، أو أنّ الإسلام هو الدين الذي أتى به محمد (...) فإنّ الإسلام قد فرض نفسه كدين مدعوم بواسطة نجاح سياسي. إذن فهو حدث تاريخي بشكل كامل⁽²⁴⁾. ويرى أركون أنّه ينبغي إعادة ترميم أو ملمة الحقيقة التاريخية. وهذا يفترض إعادة قراءة جذرية للقرآن، وإعادة تفحص نقدي لكلّ الفترة

(23) أركون محمد : تاريخية الفكر العربي الإسلامي / 10 منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت 1986 . والعنوان محرف من حيث الترجمة فهو في الأصل الفرنسي نقد للعقل

العربي 1984 ، Pour une critique de la raison Islamique, Maison neuve et larose .

(24) أركون : الفكر الإسلامي، قراءة علميّة / 114 - 115، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987

التأسيسية القرن الأول الهجري | بما في ذلك الوحي | (...) وهذا تصوّر يطرح حتما مشكلة النفاذ إلى الرسالة القرآنية. في الواقع إنّ الأسطورة المنقولة بواسطة لغة غير أسطورية لا يمكن أن تعبر عن الرسالة الأولية بكليتها. يضاف إلى ذلك أنّ الممارسة العلمية السائدة اليوم ترفض كلّ استراتيجية لاسترجاع المعتقدات أو «القيم» التي يتعذّر التحقق منها عن طريق وسائل التفحص المتداولة، والمعترف بها (...) لذلك ينبغي وضع التاريخية في قلب تجارب المجتمعات الإسلامية، ثمّ تتبّع مصير الدين الذي هو أحد مكوناتها. هكذا يمكن التوقف عن استثمار ذلك التعارض الثنائي الغالي جداً على الفكر الإصلاحي ما بين رسالة متعالية نهائية ثابتة لا تتغيّر ولا علاقة لها بأية رسالة أخرى من جهة، ثمّ تاريخ البشر المصنوع من أحداث مرحليّة أو ظرفية عابرة من جهة أخرى⁽²⁵⁾. وهذا يعني في نظري الرفض للأسبقية التيولوجية⁽²⁶⁾. لأنّ الناطق بالقرآن لدى أركون «هو محمد بحسب المؤرخ النقدي»⁽²⁷⁾. فهو في نظره أحيى القيم وتصورات الرأسمال الرمزي العتيق السابق على القرآن والسائد في الجزيرة

(25) أركون : المرجع نفسه / 120 - 121

(26) أركون : المرجع نفسه / 120 - 121

(27) أركون : المرجع نفسه / 101

العربية⁽²⁸⁾. والرأسمال الرمزي هو مجمع الاستحداثات القيمة والأخلاقية التي يصطنعها مجتمع بشري متعین ولا علاقة لها بالغيب الفوق - تاريخي، وهو يشير إلى أنّ الرسول استجمع الأخلاق والمخلفات الجاهليّة واتّخذها بوصفها رأسمال يضارب به في بورصة المعتقدات. وهذا النمط من النقد، يقول علي حرب، افتتحه أركون، فتخطّى نقد التفاسير والشروحات إلى نقد الوحي نفسه، وذلك بالتعامل معه كمعطى يخضع إلى المعرفة النقدية وشروطها، وإخضاع خطاب الوحي إلى فحص نقدي، ويدعو المسلم إلى الخروج من السياج الدوغماني المغلق، وهو الدائرة الايديولوجية التي افتتحها القرآن وعمل النبيّ ولا مرأى أن هذا النمط من النقد يؤدي إلى نزع هالة القداسة عن الوحي⁽²⁹⁾. وفي إشارة أخيرة أغلق بها هذه الدائرة الايديولوجية التي تهدف إلى الخلع الكامل والنهائي للأسس الغيبية التي ينطلق منها القول الديني أطرح ما كتب حسن حنفي حين حاول فصل القرآن عن حقيقته القدسية واعتباره نصّاً اجتماعيّاً، ومنعكساً للمحاكاة الثقافية، فأورد في بحث له حول الوحي والواقع (دراسة في أسباب النزول) أنّه ما من آية إلّا تنزّل بعد وقوع السبب لذلك كان الأدنى شرط الأعلى. (أي أنّ الاجتماعي شرط لوجود النصّ الديني) والوحي من منظوره بني بالكلية على كلام البشر سواء أكان من الرسول

(28) أركون : المرجع نفسه / 103

(29) حرب علي : المرجع نفسه / 203

أم من المؤمنين، أم حتّى من الكافرين، والمشرّكين، وأهل الكتاب خاصّة اليهود (30).

كان يمكن لهذه البحوث التي تزايد نشاطها بفعل نهاية التاريخ، أن تكون مباحث تجريبية، ووجهات نظر مثمرة لو أنّها لم تلتزم بخطوط إيديولوجية وخلفيات لا دينيّة. وادعاء العلميّة، وهو القاسم المشترك بين معظم هذه البحوث، تهدف من خلالها إلى مصادرة مسبقة للطروحات الدينية المتباينة معها منهجيا ومعرفيا. وادعاء العلميّة هو نفي لهذه الصفة عمّا عداها من البحوث. فكلّ الدراسات الايمانية غير علميّة (في نظر أبي زيد وأركون وحنفي) ومن قبيل المنطق المتناقض أن تبلغ الحساسية منتهاها بهؤلاء الأفراد الباحثين حين يضيفي غيرهم سمة من السمات الايمانية على نفسه كأن يتسمّى البعض بالمسلمين أو المتدينين. أو يصف فكر نفسه بأنه «ديني»، كما يقول أبو زيد، ووصف قوى معينة - اجتماعية أو سياسية - لنفسها بصفة «دينية» أو «إسلامية» معناه نفي هاتين الصفتين عن غير هذه الجماعات أو هذه القوى. وليس تقبل هذه «الأوصاف» واستخدامها في وصف هذه «القوى» (الموصوفة بالدينية) من جانب قوى اجتماعية أو سياسية أخرى إلا تكريسا للنفي (نفي هذه الصفات عن غيرها) و الحصر للصفتين

(30) حنفي حسن : الوحي والواقع (دراسة في أسباب النزول) / 135 - 138 ضمن : الإسلام والحدّثة - دار الساقى، لندن، ط 1990 .

«دينية» و«إسلامية» (فيمن اتصف بهما) ⁽³¹⁾. ونسي أبو زيد، أنه بالقياس، حين يصف بحوثه العلمية، ينفي صفة العلمية عن غيرها من النصوص الأخرى سيما تلك الإيمانية التي يعترض عليها لكونها تصادم ميوله الإيديولوجية. وباستقراء التاريخ، نستبين أن اللحظة الإسلامية التي ينفي عنها أبو زيد علمية البحث والمعرفة، هي من أحدث التحولات المنهجية، واستحدثت منظور البحث العلمي الذي يريد باحثو «نهاية التاريخ» انتزاعه من البدايات. بل إن ممارسة العلمية لم تكن في الزمان الإسلامي لازماً من لوازم البحث والقراءة العالمة فحسب، وإنما كانت ضرورة معرفية لكل من يدور في فلك القراءة الدينية، بما في ذلك للمستترزين و المتاجرين من وراء الدرس الشرعي. فقد تحدث القلقشندي في صبح الأعشى عن الشروط التي يجب توفرها في الكتبة والنساخ الذين ينقلون الكتب والمخطوطات بخط اليد من أجل أعمال النشر والتوزيع والبيع والشراء، وطرح من ضمنها ما نصه: «أن الكاتب يحتاج إلى حفظ كتاب الله تعالى، والعلم بتفسيره ليقتبس من معانيه. كذلك يحتاج إلى معرفة العلوم المختصة به. كالعلم بالقراءات السبع والشواذ، ومعرفة رجالها، ومن اشتهر منهم وعرف بجودة القراءة، ومعرفة أعيان المفسرين ورؤوسهم ليمائل بأفضلهم، ويقايس بأعيانهم من خلال ما

(31) أبو زيد نصر حامد : مفهوم النص / 14

يعرض له من الكلام مطابقا لذلك⁽³²⁾. وإذا كان الكاتب الإسلامي أو بلغة أخرى الموظف العادي (أو السكرتير) يتحوز أعمق المقومات الثقافية وضرورات النقد العلمي ليتجاوز بذلك إمكانات الباحث المصاب بالتقشف الفكري حين يبحث في النص القرآني، وهو الذي لا يدرك من معارف النص القرآني غير السطوح، فإن إنكار هذه المميزات مثلت عقبات أيديولوجية لفهم حقائق التاريخ الإسلامي، وأسكنت عقول هؤلاء أوهام النصر على الماضي التي صارت عملة ينادي بها مفكرو «نهاية التاريخ». وحشر المسألة العلمية في كل مقولة تريد أن تناهض القول الإلهي، ماهو إلا بحث عن الشرعية، ومحاولة لتجسيد التعالي في ذات المتكلم، وإقصاء المختلف. وذلك أن كل ما كتب في التاريخ الإسلامي من مؤلفات مرجعية لا معنى له، ولا جدوى منه عند أبي زيد. فكل التراث الذي حفظوه لنا هو التراث الرجعي، في نظره (مفهوم النص/14). إذن، وبناء على هذا المنظور الصراعى وهذا التبجح الايديولوجي لأبي زيد يكفي أن نمزق كل التراث العربي الإسلامي، ونكتفي بمعرفة الدنيا والدين بما يكتبه نصر حامد أبو زيد. فهو المرجع الواحد والوحيد القادر والبديل على إلغاء التاريخ. ولكن هذا المنطق النرجسي ينسي مقوماته العلمية التي يلوح بها. فالقراءة يجب ألا تقوم إلا على الاحتمالية والنسبية اللتين يفرضهما

(32) القلقشندي أحمد؛ صبح الأعشى في كتابة الإنشاء 200/1، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1331

هـ 1931م

النظام العلمي المفترض في بحوثه. ثم إن أركون الذي افتتح هذا المزداد النقدي يعلن أنه لا يقدم حلاً كما يقول علي حرب، فقد أبدى أكثر من مرة في بحثه والحديث عن طبيعة مشروعه الفكري، أنه لا يقدم براهين قاطعة على المسائل التي يعالجها، ولا يعطي حلولاً للمشكلات التي ينظر فيها، بل الأمر عنده لا يتعدى إثارة النقاش، أو شق طرق للبحث أو تقديم فرضيات للعمل⁽³³⁾. وقد ظلت استراتيجية أركون العلمية غير برهانية ومغرقة في النقل والتلفيق⁽³⁴⁾. وتبقى هذه الخطابات وهي تحاول اغتيال العقل الإسلامي خالية من الصدقية والحسم المعرفي رغم دعوتها إلى النظر إلى ذاتها من منظور اليقينية والاستبدال الميتافيزيقي. وإذا كان غادامير يقول إن كل فهم تأويل⁽³⁵⁾. فهذا يعني أننا لا نجد في النصوص إلا أصداء أفكارنا وما تنطوي عليه من مسبقات أيديولوجية وكما يقول مارلوبونتي: التحليل الفلسفي للنصوص لا يعطينا شيئاً، إذ نحن لا نجد في النصوص إلا ما وضعناه فيها، وإذا كان هناك من تاريخ يستدعي تأويلنا، فإنه تاريخ الفلسفة⁽³⁶⁾ فإن ادعاء العلمية هو ادعاء ميثولوجي

(33) حرب علي : نقد النص / 81

(34) قاسم جميل : مقدمة في نقد الفكر العربي / 21 دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1996

(35) GADAMER H.G : Vérité et méthode/148, Seuil 1976.

(36) PANTY Merleau : Le visible et l'invisible/83, Gallimard, 1964.

(أسطوري) لا يقتدر على تفكيك بنية القداسة، وانتزاع صفة الوحي عن النصوص الإلهية وتكمن المفارقة في كون الرافضين للغيب وللقداسة، يصفونها على أنفسهم بدفع كارزمي لكونهم لم يكونوا باحثين منهجين، وأنما نصبوا أنفسهم معلمين إيديولوجيين يهدفون استراتيجيًا إلى فعل استبدالي هو إسقاط مقاربات جاهزة على منظومة إيمانية لم تتفصل عن حركة الوجود ولم تغادر عقل الإنسان التاريخي. ولا يدل هذا الجو المشحون بالتحامل إلا على دوغمائية الواقع الاجتماعي الذي يهيمن على الثقافة و على الفكر ليلغي كل ما عداه. وكما هذه السيطرة الحداثية على العقل التأملي، نلغي الهيمنة ذاتها مستبدة في التاريخ بالعقل الجاهلي وبكل مجتمع للبشر فيه السلطة المطلقة. فإذا ألغى كائن الحداثة بكل شراسة ودوغمائية مقولات الغيب ونسبة الوحي إلى الله، كذلك فعل الكائن الجاهلي فصادر مقولات النبوة وقال إن هي إلا أساطير، فلا يمكن إذا، ونحن بإزاء وضعية الإقصاء والإلغاء إلا أن نلاحظ الادعاء والمزاعم « العلموية » التي تجعل من نصوص الوحي نصوصا تاريخية بشرية، وتستعيد، بالعنف الفكري ما كان البشر في عمق التاريخ يمارسونه بالعنف المادي، حين كانوا يقتلون الأنبياء ويواجهون بشراسة وعدوانية مقولات الوحي باعتبارها ليست وحيا تماما كما يفعل العقل الثقافي المعاصر لكن بمساحيق مختلفة.

وبالجملة، فإن المحاصيل الثقافية الوضعية (المادية التاريخية- العلمانية..)⁽³⁷⁾ انتهت ضمن جملة من تعرجات الفكر والإيديولوجيا إلى تجريد الدين من علويته، ودعت إلى قراءته بطريقة مادية تسقط قدسيته، وتضاهيه بالنصوص البشرية التي تصدر عن إيديولوجيا المجتمع كما القصص والأمثال الشعبية وسائر الأجناس الأدبية. وذلك باعتبار الإنسان مركز الوجود، ومصدر الخلق الذي يستغني بضرورة هذا المنطق عن الخالق الغائب عن الإحساس. وقد قاد هذا الوهم النرجسي إلى خسوف الدلالات الوجودية بعد اقتلاع سمة القداسة من القول الديني. غير أن الكائن المتعالي لم يذهب بعيدا في التاريخ. إذ سرعان ما اكتشف من خلال تنافيه أنه أسطورة تزول ولا يمكن أن يكون إلها بدل الله. فتحدث عن دثوره، وكتب عن موته، فالإنسان كما كتب فوكو لا يعدو كونه اختراعا حددت أركيولوجيا الفكر المعاصر حداثة عهد بالوجود وقرب تنافيه⁽³⁸⁾، ويأتي هذا الاعتراف بعد أن ألغى الكائن الجديد فاعلية الإيمان، وحارب دعوة الدين إلى الحياة الدائمة. وسبب هذا الخلل المنطقي أن الإنسان قدس

(37) العلمانية التي شرعها القانون الفرنسي في 9 ديسمبر 1905، تقوم على فصل السلطة المدنية عن الكنائس المسيحية. وقد تأسست على أفكار عصر الأنوار الذي كان مناهضا فكريا للدين. ودخلت معه الكنيسة الكاثوليكية في صراع بعدم الاعتراف المتبادل. والعلمانية بدت بأكثر وحشية وعدوانا حين صارت النظام السياسي للشيعوية السوفياتية التي ظلت مناهضا لدودا لأفعال التدين. لكن منظومة التدين والإيمان استقرت، وبادت الشيوعية إلى الأبد بإزاء إيديولوجيا نهاية التاريخ التي تسير بدورها إلى الانهيار.

(38) . FAUCAULT Michel : Les mots et les choses, Gallimard, 1966 .

الفعل الإنساني بوصفه الصانع الواحد والوحيد المتفرد بإنشاء الواقع المعيش ونسي كينونته وإقامته الموقوتة في العالم. وسوف نقوم، من أجل بيان الإطار المفهومي الذي نفسر به، ومن خلاله أسباب النزول، بقراءة الواقع الطبيعي الذي يتنزل فيه القرآن وهو الزمان والمكان. كذلك واقع الفعل البشري (المجتمع)، الذي يريد الكائن الاجتماعي احتكاره واحتكار الفعل فيه باعتباره الصانع المطلق لأفعال الوجود. وقد قسمنا الواقع من خلال دلالة الوجودية إلى أفقين :

- الواقع الفيزيائي (الطبيعي) بوصفه الحقيقة الموضوعية الخارجة عن إمكانيات الفعل الإنساني وباعتبار أن الإنسان وجد في هذا العالم الطبيعي بطريقة حتمية لا باختيار.

- الواقع الاجتماعي؛ ويحدد مجال الحركة الإنسانية، والتحكم النسبي في سيرورته، وهو مظهر من مظاهر الوجود الطبيعي. ويكون الإنسان هاهنا أسيرا لحتمتين؛ المجتمع أحدهما وعالم الأشياء معه بالتوازي.

وسنسعى من وراء هذا التوزيع إلى تجسير الفجوة بين مفاصل التاريخ وقراءة الواقع الجاهلي الذي تنزل فيه القرآن وتفكيك بنيته الإيديولوجية بالمقارنة مع الواقع الكوني الذي حاث ظهور الكتاب الكريم، ومع الواقع البشري الراهن الذي تعاد فيه قراءة النص القرآني ضمن

ظروف حداثة تستعصي على التاريخ، وإن كانت من حيث الإيديولوجيا لا تختلف عن وقائع التاريخ الماضية لكونها تدين بالخضوع إلى وهم صمّيّ مختلف هو الهيمنة الصناعية (المادية) بوصفها نمطا ميتافيزيقيا استبداليا.

الواقع الفيزيائي خارطة الطريق :

يبدأ النظر في الطبيعة بوصفها مسكن الإنسان ومستقره الموقوت. فالظواهر والأجسام الطبيعية التي تغمر الوجود وتعمر الكون هي الواقع الموضوعي الذي يحتضن النشاط البشري. وقد تداخلت عليمдар التاريخ عبادة الطبيعة، وعبادة الإنسان، وعبادة الله، فتخالطت المعاينة المادية الفورية التي تلامس الأشياء بشكل تجريبي متجسد (الطبيعة) مع التطلع العقلاني والكارزمي القوي للهيمنة على الأشياء (الإنسان)، ومع الحقائق الغيبية الكامنة وراء الأشكال والأحجام المتجسمة حسيا (عقلانية الإيمان). لكن الوعي البشري ما انفك ينظر إلى الطبيعة وإلى الله باعتبارهما الشيء ذاته ومدخل هذا الخلط، هو الاستشكال الحاصل من غياب الميتافيزيقا، واستحالة تشخيص منظومة الغيب للمعاينة الحسية والفحص التجريبي كما يفعل بأشياء العالم فالله لا ينكشف ضمن المواد التجريبية «لَا تُدْرِكُ الْأَبْصَارُ، وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» سورة الأنعام - مكية/103. ويزيل ابن عربي ما يطرح من التباسات حول هذه الدلالة اللاتجريبية بنماذج عملية فالكائنات في عالم التجربة تتعرف إلى ما لا تعقل.. لا تدرك

الأبصار الهواء لكونها سابحة فيه. فمن كان في قبضة شيء، لا يدرك ذلك الشيء (...) يريد البصر أن يدرك لون الماء والشفافة الغالبة في الصفاء، فلا يدركها، فإنه لو أدركها لقيدها. وذلك لأنها أشبهته في الصفاء والإدراك لا يدرك نفسه لأنه في نفسه ويدركها فهو البصر المبصر المبصر⁽³⁹⁾.

وقد عرض القرآن نظام الطبيعة باعتبارها نظام الخلق، ونموذجاً يخضع بالتبعية إلى التملك الإلهي. فجاءت عديد السور تحت تسميات تنتمي مفرداتها إلى عناصر فيزيائية طبيعية وهي كائنات كانت معبودة على مدى الأزمان التاريخية كما تقدم. من ذلك سورة الشمس، وسورة القمر، وسورة النجم، وسورة الفجر، وسورة الضحى، وسورة العصر، وسورة الليل، وسورة النور، وسورة البقرة، وسورة الأنعام، وسورة الفيل (...) وهذه النماذج الطبيعية المعروضة، تتمظهر بصورها وبحركاتها للمعانية البشرية، وتدخل منها الأعراض والخواص واللوازم ضمن دوائر العلم، والعد، والحساب، لكنها تظل تستأثر بمباهيتها، وتغلق على أسرار

(39) محي الدين بن عربي (678 هـ) : رسائل ابن عربي، رسالة إلى الإمام محمد بن عمر الخطيب الرازي / 7 دار إحياء التراث العربي - لبنان 1361 هـ. ويذكر الرازي أن العقل عاجز عن معرفة كونه تعالى قديماً أزلياً، وذلك لأن كل ما يستحضره العقل استحضاراً على سبيل التفصيل من مقادير الأزمنة، فذلك متناه مثلاً : نفرض قبل هذا الوقت ألف ألف سنة، ونفرض بحسب كل لحظة من هذه المدة ألف ألف سنة، وهكذا إلى أقصى ما يقدر الوهم والخيال على استحضاره، ثم إذا تأمل العقل عرف أن كل ذلك متناه. والله قديم أزلي لأنه موجود فيما وراء المدة التي أحاط بها العقل والخيال. نستخلص من قول الرازي أن الزمان نسبي الاعتبار. فهو ما هو خاضع للاتفاق والتواضع الاجتماعي. ولا يمكنه أن يحدد وجوداً زمنياً لله. فالزمن لا يحدد الله ولكنه هو الذي يتحدد به. وذلك لكون وجود الله مطلقاً لا حدود له. فالله هو المرجع الذي يتحدد به الزمن. وكما أن عمر الإنسان (60 عاماً) لا يقاس بعمر الأرض 4600 مليون عاماً، أو عمر الكون 15 مليون عاماً، فلا تقاس المدة البشرية بالأزمن.

فخر الدين الرازي : (ت 606 هـ) أسرار التنزيل وأسرار التأويل / 131 دار الجيل، بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1412 هـ / 1992 م.

موصدة في وجه العلم، والعد، والحساب. وأمام هذا الحضور المهيمن بالغازه ومخفياته، حصل تضامن مفهومي بين عقول الذوات البشرية التي تسكن الوجود على الإقرار بوجود معطيات غيبية كائنة وراء المعطيات الحسية، وأن الإبحار إليها والعبور إلى شواطئها لفهم ما ورثاياتها لا يتم إلا من خلال صورٍ مقايسة تنتهي بالأسباب إلى علة أولى، وبالنظام الكوني المعلوم إلى نظام أسمى هو قاعدة الإبداع وأساس الخلق. فالحقائق الأزلية كامنة في عمارة الكون، وقد عجزت الحاصلات التجريبية، وحقول الإمكانيات العقلية على اختراق هندسة العالم، واستخراج حقائقها الأولى منها. بل إن من المسلمات العلمية، والبدهييات التجريبية ما صارت تجسد نوعاً من الإيمان الميتافيزيقي بها مسلماتها وبدهيياتها. وبالمثال المألوف، في حياة الناس فإن الجاذبية المعلومه بالميكانيزمات الفيزيائية، والرياضيات المعقدة لا تدخل في دوائر الحس (لا ترى ولا تسمع ولا تحسّ بالوسائل الخمسة) كما الأشياء المادية. ولكن الإيمان بوجودها يقيني يستوي في ذلك العالم الرياضي وأنصاف المتعلمين، وغير المثقفين. فالجاذبية إذن، شيء وليست بشيء. لكن الإيمان بها رغم غيابها قائم ولو نظرنا في نفس السياق إلى نموذج مشهدي آخر يطرح فصلياً للمعاينة لاخترنا صورة بصرية يتمثلها قوس قزح إنه يبدو كالأشياء ولكنه ليس شيئاً حقيقياً (مادياً) فهو صورة بصرية وهمية مثل زينة النجوم التي تنتشر في السماء وقد اندثرت ولم تبق غير رسومها الضوئية. وعلى العكس من هذا، فالهواء لا يبدو شيئاً، ولكنه شيء حقيقي (والأبصار لا تدرك الهواء لكونها سابحة فيه فمن كان في قبضة شيء، فإنه لا يدرك ذلك الشيء، كما تقدم عن ابن عربي). هاهنا يتخالط الوهم مع الحقيقة، والصواب مع الخطأ ليظل العقل يطوف داخل دائرة الفراغ حول اللاشيء. ومكمن

المفارقة، أن الكائن البشري المتعالي بالمعرفة ما يزال في إطار نسبية المعرفة يكرس الحقيقة الوجودية المنطوقة بالنص القرآني فهو لا يعلم من حيث يظن أنه يعلم. «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» سورة الإسراء - مكية / 85، «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا، وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ». سورة الروم - مكية / 7. فالذات العقلانية المفكرة، عجزت عن اكتناه الكائنات الظهورية المتشخصة، وتقاصرت دون اختراق صمتها الرهيب المطبق على أسرار، وغيوب لا تجليها (بتشديد اللام) آليات الاختبار والتجربة. وهذا العجز عن معرفة الهو (السرّ الغائب)، حوّل ابن عربي إلى خطاب الأنث: «أنت سر الماء، وسر النجوم، وحياة الروح، وباعث الأموات»⁽⁴⁰⁾. فالواقع الأنطولوجي (الوجودي) ينبني على مركزية، هي من تتجه نحوها حركات التفلسف والتأمل لتجسد معنى الوعي الوجودي، والإدراك المنطقي للحقيقة الموضوعية التي تتمثل في الوجود الأسمى للكائن الابداعي الأول وهو الله. والتفسيرات السوسيولوجية والفلسفية للعالم تفقد فعاليتها حين نضفي طابع المادية والتاريخية التطورية بدعاوى اقتصادية (ماركس) أو بسيكولوجية (فرويد) أو السوسيولوجية (دوركاييم) أو أنتروبولوجية (شترانس) لا تعكس سوى وجهات نظر متعسفة وتكرارية غير متعلقة كما في كل زمان إيديولوجي يستنتج الأدنى خلاله فكر الأعلى. وهذه الطوائف، يقول

(40) ابن عربي محي الدين : رسائل ابن عربي (مناجاة التشريف والتنزيه والتعريف والتنبيه)

69 دار إحياء التراث العربي، بيروت 1361هـ.

الجنيد (في إطار الإيتباعية والتأويلية)، حين تأولت ورأت أنّ الذي تأولته هو الحق، فإنّهم قوم لحقهم الزلل من حيث غاب عنهم علم الحقيقة، ونالهم من المشكلات التي لا تبين لأهلها إلّا بعد التورّط فيها، والانغماس في مكروها جعل القوم أئمتهم في ما تألولوه رجالا، قلت مناصحتهم لأنفسهم، ولو يصادفوا صواب الحقيقة فيما عمدوه، قالوا : بالخلق إلينا فيما علمناه أشدّ الحاجة، وعلمنا إقامة الحقّ في سائر الخلق. فمن ذلك تقديم الأئمة والمشورة عنهم والتقوى بهم. وكذلك الأمراء والرؤساء وعظماء أبناء الدنيا ⁽⁴¹⁾. فالله ليس يدرك بالتأويل ولا بالتكتلات الجماهيرية وأصناف الاتباع والاقتراء. وإتّما الإدراك معاينة حرّة للوجود وللأشياء، واسترشاد بالتشريعات والإجابات الميتافيزيقية كما تواصل بها النّبّيون مع المجتمعات البشرية.

إنّ الإمكانات التخيلية، ومقدرات العقل لا تستطيع تشخيص حقائق الغيب بالصور التقنية المشهودة. ولغة التداول، والفهم والإفهام لا يفي معمارهما القاموسي (اللغة) بصياغة مفردات ومدلولات مادية من العالم الطبيعي تقدر على التعبير عن عوالم الغيب، ووصف ما وراء الطبيعة. فالكلام البشري الذي يحكي به الإنسان الواقع، ويتحدّث من خلاله عن المشاهدات والمشاعر والأحاسيس ويصف الأشياء والذوات والحياة والموت، والأرض والسماء، ويعبّر بالمفردات والمفوضات المنطوقة عن الواقع ليس بالشيء القادر على تجسيد الميتافيزيقيا للمعاينة.

(41) الجنيد أبو القاسم (ق 3 هـ) : رسائل الجنيد / 14 القاهرة (د.ت)

أعني أنّ الكلام الذي يصدر من الكائن البشري ويمثّل اللوغوس (العقل) الذي يحقق الإنسان به، ومن خلاله ذاته، ويؤسّس تجربته الحسيّة، ليس شيئاً مادياً بالمعنى المتجسّد والمتكثّل ضمن صورة متشكّلة تقدر على تصوير ما في الغيب. لأنّ النطق الذي يتعرض للسمع يتكون بناء على حركات عضوية تصدره بشكل موجات تتلاشى في الفضاء. فالكلمات ليست شيئاً. إن هي إلّا أصوات هوائية (هواء) تنجم عن حركات فيزيولوجية متعينة (حركات الشفتين والفكين والحنجرة)، لا يترجم (الهواء) منظومة الوجود في حقيقتها، وفي أداها الفعلية. ثمّ إنّ هذه الأصوات من حيث القيمة العمليّة المباشرة تشكل مفردات وملفوظات لا دلالة واقعية لها على ما في الكون. أي أنّ الأسماء والكلمات اعتباطيّة لا تنعكس لسانياً على الشيء ذاته (كما مثل لذلك سوسير بالحصان وبالشجرة فالجذر (ش، ج، ر) لا يدل على شيء ما في الشجرة كما في الواقع). فلو سمى الأقدمون الجبل مثلاً بتسمية مختلفة وقالوا عنه قمراً، لأسميناه قمراً، ولو سموا البحر غابة لدعونا به بذلك. ولو كان اسم العصفور بغلاً لقال الناس ما أجمل البغل وبالجملّة، فالأسماء والمفاهيم، والمعاني لا تمسك بجواهر الأشياء، ولا تقبض على الأسرار الكامنة فيها ووراءها. وإنّه للأسف يقول رينان، أن يستحيل علينا، نحن الأحياء، أن نجتمع مع الأموات، وأن يتم لنا معهم تلاق، حتّى نستحصل لأنفسنا من حياتهم الأخرى شهادة حيّة وواقعيّة تجلّي لنا صورة العالم الموضوعي الذي يحمل في ذاته، حقيقته الغائبة عنّا⁽⁴²⁾.

LALANDE André : Vocabulaire technique et critique de la philosophie/ 894 (42)

Delta - Beyrouth, PUF - Paris, France, 1994.

فكلّ الأجهزة المعرفيّة تعجز عن النفاذ إلى ماهيات الأشياء. ويعنون الرازي فصلاً بعبارة : أن عقول الخلق قاصرة عن معرفة الله تعالى. فكلّ ما تتصوّر النفس، فالله بخلافه. فلم يتمكّن العقل والنفس من الإشارة إلى حقيقة معلومة بأنّ حقيقة الإله هي هذه الحقيقة (...) وذات الله موصوفة بالعلم غير مدركة بالإحاطة وقد حجب الخلق عن معرفة كنه ذاته، ودلهم عليه بآياته، والقلوب تعرفه، والعقول لا تدركه، ينظر إليه المؤمنون بالإبصار من غير إحاطة، ولا إدراك نهاية⁽⁴³⁾. فالمشكلة المعرفية لا تتجاوز مسلمات الاستعمال اليومي، ومألوفات الحياة العامة، فكانت باعتبار عالم الغيب أمراً لا معرفياً وعجزاً عن الفهم والإدراك. وبكلام الرازي في السياق نفسه «غاية المعرفة الدهشة والحيرة» وفي تعبير لابن عربي في كتاب التراجم عن هذا الاضطراب... هي الحيرة قبل الوصول، والحيرة في الرجوع. كيف لا تحار العقول والأسرار فيمن لا تقيده البصائر والأبصار؟ ويعود ابن عربي إلى الإنسان المخفي في نفسه لا يكتننها ولا يقتدر

(43) (...) من أشار إلى الله فهو ثنوي، ومن كيفه فهو وثني، ومن نطق فيه فهو غافل، ومن سكت عنه فهو جاهل، ومن وهم أنّه واحد فهو فاقِد، وكلّ ما ميزتموه بعقولكم فهو مصروف مردود إليكم، محدث مصنوع مثلكم. « وما قدرُوا الله حقّ قدره، وما عرفوه حقّ معرفته.

الرازي فخر الدين (ت 606 هـ) : أسرار التنزيل وأنوار التأويل / 129، دار الجيل، بيروت، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1412 هـ / 1992 م.

على إخراج ذاته منها، فيقول «لو جلى الحق نفسك لك حرت» ويستنتج بأن الوقوف عند عتبات المعرفة وحدودها هي المعرفة ذاتها «الواصل من لا يصل إليه»⁽⁴⁴⁾.

يتضمن الوعي بالعالم الموضوعي تفكيكا لمكناته الإبداعية، وكشفا عن المكونات الباطنية والخلفيات المقاصدية التي تتجوهره. فالعلم بالشيء فرع عن تصويره وعن فهم الخصائص الموضوعية التي يتبنى بها. لكن التوتر الحاصل في علاقة الإنسان بالعالم، استتبعته تأسيسات نظرية أخطأت الطريق إلى الدلالة، وانزاحت عن الإشارات التي ترسلها العلامة. ولم تنته إلى نقطة الحسم المعرفي؛ فالعالم كان دوما موضعا للسجال والريبة والتفلسف المتعدد. فهو مصدر رعب عند الوجوديين، وموضوع للدهشة لدى المتفلسفين، ومنطلق الحيرة عند العرفانيين. ويكون في التصورات الروحانية فضاء للأمن بسبب الأنس بالله والسعادة. وأما الإنسان الذي يعيش في العالم فهو لغز وجودي آخر إما أن يكون خيرا محضا، أو كانا حيوانيا ايروسيا (Eros) يلهث وراء الزوال، أو ذنبا مفترسا عدوانيا حسب الفكر الفلسفي⁽⁴⁵⁾، أو كانا عمرانيا كريما كما جاء في القرآن. وبناء على هذه التصنيفات إما أن

(44) مقولات في كتاب التراجم : محي الدين بن عربي : رسائل ابن عربي / 59.

(45) الإنسان ذنب لأخيه الإنسان. كلمة لهوبز... دافع عنها روسو بإزاء بعض المقولات الفلسفية الاعتراضية التي رأت في الإنسان، الكائن البشري الأكثر وداعة ودماثة، وصرف ذلك إلى علاقته الغيرية، مع العالم ومع الكائنات، لكنه في علاقته بالإنسان يظل ذنبا افتراضيا.

ROUSSEAU Jean Jacques : Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité/ 186 - 187 - 188, Booking international, 1996.

يكون الكون مسرحا للقسوة وبؤرة للظلم والآلام والمعاناة، فهو فضاء كارثي. أو أنه منحة وسعادة وأمن زائل يتهده الموت فلا يدوم. هذه الفوارق الكينونية الحاملة لشتى معاني الاختلاف والمفارقة، تضع الكائن على عتبة المازق، فتحجزه عن السيطرة على واقعه واستخلاص الحقيقة من وجوده العدمي الظاهر. وقد أدت جملة هذه التناقضات إلى تقويض النظام العقلاني بربط الكائن المتحرر مفهوما بالعالم. فتمازج العقل والوهم وتساكن الممكن والمستحيل والمنطق والأسطورة، ونسيت الكائنات البشرية كينونتها (وجودها)، فانحرفت بسلوكها إلى التضاد الفعال فيما بينها وغرقت في عنف الممارسات اليومية، وازدادت تقاصيا عن المقاصد الأنطولوجية الأولى المنبثقة من القوة الخارجية التي أوجدت الوجود لأجل الإنسان. ولما كان العقل - الجهاز والآلة عاجزا عن اختراع أسباب وجوده، فإن الوحي الإلهي بوصفه مبدأ المبادئ وحقيقة الحقائق كان وحده القدير على أن يكفل الفهم الموضوعي للموضوع الوجودي لأن العالم عقل وعدالة.⁽⁴⁶⁾ لقد عجز الكائن الطبيعي عن استجواب الطبيعة وفك رموزها، وعجزت قوانينه العلمية عن تفسير كل شيء إلا في حدود نسبية لازمها الخطأ، ولم يفارقها القصور. ونضيف عما ذكرنا عن الرازي في مجال الأرقام والحسابات الرياضية تمثيلا عمليا آخر تدركه الأبصار. وهو أن الأقيسة العلمية نجحت فتوحاتها العقلية في قياس سرعة الضوء، لكنها تقاصرت عن قياس ما تجاوز سرعة الضوء، وأعطته

Encyclopédie Universalis : raison, 19/502 - France, 1992 (46)

اعتبارات نسبية، وافتقدت بالتالي الدقة في معرفة الحركة وفهم ميتافيزيقيا العالم. وحين يسجل العقل إخفاقاته، في استكناه العالم وفك أنظمة الحركة فيه، يبقى للإحساس وللمعاشية التجريبية الدور المركزي في استشعار أساس العلاقة مع عالم الأشياء، واستعاء دلائل الانتماء إلى الأصل باعث الحياة وصانع نظام العالم. أو كما يقول القشيري : «الراسخ في العلم من يرتقي عن حد تأمل البرهان، ويصل إلى حقائق البيان»⁽⁴⁷⁾ بالارتقاء عن حدود العقل. والإنسان - الجسد والبيولوجيا حضور مادي عبر دوائر الزمان والمكان، يعيش الأشياء من خلال أحاسيسه ومدركاته وتجاربه، ويصنف العالم من خلال جسديته فلا يقتدر الحس على استحصال الوعي بالخارج منفردا دون مساندة من الكائن الأسمى ومركز الغيب الذي ينزل كاتالوج الحياة وخارطة الطريق، (جغرافيا الوجود) على عباده في سياق الوحي السماوي لاخراجهم من الحيرة إلى التحقق. إذ لا يمكن للإنسان - هذا العدم الظاهر أن يسك بتصاريف الكون لكونه في منطق ديكارت ذا موقع وسط بين العدم (واللاوجود) من جهة، وبين الله الذي تنغلق عليه وحده كنوز العلم والمعرفة والحكمة. ولم يرتق مستوى الوجود الإنساني إلى مرتبة الكائن السيد القيوم على العالم، لأن السيادة المطلقة واليومية على العالم هي قضية

(47) حدود العقل عند القشيري لا تتجاوز الظواهر الحسية، فالارض هي مشهد الأشباح ومألفها أقطار الأرض، ومعهد الأرواح ومرتعها رداء العرش. ولفظ الرداء استعارة وتوسع. فكيف يكون للهم بالحدثان تعلق، ولصعود القصور إلى الحقائق على الأغيار وقوع. الإمام القشيري : لطائف الإشارات، تفسير صوفي كامل للقرآن الكريم 82/1 الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 2 1981 (3 مجلدات).

الألوهية ذاتها، ولا يبقى للكائن غير النقاىص والنقاىص والقصور⁽⁴⁸⁾. إن العلاقة مع الوجود الفيزيائي تقتضي البحث وإرادة الحق بمعنى مطابقة العقل والخطاب مع هذا الواقع الطبيعي وليس العكس. أعني ألا يصير العالم تابعا للتمثلات والتصورات البشرية المتغيرة بالتناقض والتنافي. وما دام العقل متفصلا ومتباعدة مع المحيط الوجودي الذي تسكن فيه الأشياء، فإن الكائن البشري الذي لا يدرك من العالم إلا ما يستوعبه من حدود تجاربه ومعاشته للكون، لن يستقل بواقعية العالم، ولن يقتدر على استجلاب العالم إلى وعيه التأويلي، وأفكاره النسقية التي تستبته لحظات التاريخ. فالإنسان الواقعي إذن، هو من يتموضع في صورة العالم وضمن نظامه لينخرط في قوانين العالم فكريا ويكون تابعا له بالفهم والاستبصار العقلاني، لأن التبعية للوجود متحققة بالقسر والإكراه وذلك لكون الكائن البشري جزءا ماديا لا يختلف عن مواد العالم وأشياءه (فهو كالأشياء تابع للعالم). وأما مركزيته فتأتي لا من قوة ذاتية خارقة، وإنما من مقدراته العقلية الخارجة عن جمادية الأشياء، وتتمثل في الفهم والافتكار رغم قصور ونسبية قصور كليهما ونسبيتهما وتأتي من موقعه الأدنى كشيء في العالم محدود بإزاء موازين القوة والخلق والابداع التي هي من خصائص الله المتوحد بالوجود الواجب. إن مغامرة العقل مهما كانت نواتجها (جمع ناتج) سلبا أو إيجابا، هي خير جذري وعلامة على الوجود المحض (أنا أفكر فأنا موجود)، لأن السكونية في المقابل عدم محض (اللاتفكير هو اللاوجود). وقد قبلنا مغامرة العقل بتناقضاتها، لأن الخطأ في المنتظم الإسلامي شرط ملازم للوجود نظرا إلى اختلاف

DESCARTES René : Méditations métaphysiques/62 - 63, médiations troisième, - Cérés, (48)

Tunis, 1994.

الطبائع التكوينية وتباعد ما بين الشيء والمعنى، وما بين الجسد البيولوجي والحقائق الغائبة، بل إن الاختلاف كائن بين الجسد وبين فلسفة الجسد ذاته. ولهذا، قال الفارابي: إن المواد الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها⁽⁴⁹⁾. والحديث هنا عن الخطأ الإيجابي مثل الذي تحول بالفعل الآدمي الأول من المقام الميتافيزيقي الأعلى إلى فضاء العمران والهندسة الإنسانية للعالم. وهذا الخطأ الإيجابي، لا ينطبق على العقل المتعالي والدوغمائي المنغلق على الوهم وعلى إرادة القوة بمعنى التوق إلى أن يستعيز بذاته عن الله وعن الغيب بالحاضر المرئي، وإنما يخص أعمال العقل المجرد متى ما كانت موضوعية لا تتعمد التقاضي عن الإصغاء إلى صوت الوجود، ولو بشك منهجي. لأن عدم فهم ما يتجاوز طاقة التفكير، هو في ذاته فهم. وبما أن الله موجود خارج موطن الإنسان، وخارج كفاءات العقل، فإن فلسفة الإنسان وتأملاته، لن تغادر نسيج التصورات، ودائرة المفاهيم الذاتية والجماعية المفارقة لما يقع في الخارج الموضوعي (الغيب). فلا يمكن للإمكانات العقلية إذا أرادت رؤية الله إلا أن ترسم صورة مادية متجسدة لله وللعالم الميتافيزيقي لأنها مشدودة أبداً إلى الأشياء. وقد بين القرآن حدود العقل، وحالة العجز الميتافيزيقي التي عليها الإنسان. وذلك حين فصل بين لحظة الإيجاد (وهي إعطاء الوجود)، وبين الوجود في قوله تعالى ﴿ مَا أَشْهَدْتَهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ، وَمَا كُنْتُ مَتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَصُدًا ﴾ سورة الكهف - مكية / 51. فنحن لم نعش حادثة الخلق، ولم نشهد سرّ الوجود وإنما نعيش أثر الخلق، وما ترتب عن سرّ

(49) الفارابي أبو نصر : رسالة في العقل / 14 دار المشرق، بيروت 1983.

الإيجاد المستخفي خارج العالم المرئي. ولكننا نظلّ نتردد عليها (حادثة الخلق) ونطوف حولها في حركة دائرية حتى توقفنا أمام الله. وقد قيل للجنيد : ما النهاية ؟ فقال الرجوع إلى البداية⁽⁵⁰⁾ وبين البداية والنهاية، وفي كليهما ما أعى الكائنات وأرهق أصحاب النبوة قبل أن يوحى إليهم بالحقيقة. وقد كان إبراهيم النبيّ عقلانياً عرف (قبل النبوة) حقيقة العالم من خلال الحركة - الظواهرية - (الفينومينولوجيا). فاسترصد حركة القمر والنجوم والظواهر المرئية التي تدلّ على محرّك خارج عن العالم. ولكنّه عجز عن استكشاف الحلقة المفقودة والسّرّ الأول الفاعل في نظام الخلق المرئي (بعد النبوة) فقال «ربّ أرني كيف تحيي الموتى، قال أو لم تؤمن ؟ قال بلى ! ولكن ليطمئنّ قلبي» سورة البقرة - مدنية / 259. لم يسأل إبراهيم ربّه إن كان يحيي الموتى (هل تحيي الموتى ؟) وإنما سأل عن الكيف وهو ما يندّ بطبيعته الميتافيزيقية عن الاختبار والفحص والتجريب. وهذا يدلّ على إخفاق العقل في فهم الماهية وعجز المحصلات التجريبية عن القبض على السّرّ. فالعقل البشري، والذكاء الإنساني لا يقتدران كلاهما على تفكيك أصول الظواهر، ومقاصد ظهورها، وأسباب الحركة في العالم. اللهمّ إلّا مجرد تأويلات هي رياضات فكرية نسبية وزوايا نظر تتحدّد ضمن الإطار النظري والتجريبي، وقوانين التفسير الدلالي طبقاً للصناعة البشرية. وما تنقله الآية عن بدايات الخلق الخارج عن الشهادة والإشهاد يتناول أمرين : أحدهما أنّ الخبر واقعي يعجز الإنسان عن الشهادة ضده فلم ينسب إلى نفسه الخلق أحد غير الله. فقد كشف عن حقيقة البدايات الغائبة وهي

(50) محمود شكري الالوسي (ت 1270 هـ) : روح المعاني 1 / 66 دار إحياء التراث.

بيروت (د.ت.).

حقيقة مستقلة عن المشهد وعن ثقافة الصورة التي يعرضها الوجود الحي. فالمحيط الميتافيزيقي المفقود هو موطن الحقيقة وعالمها الموضوعي الذي يتمثل للنظر. والأمر الثاني هو تشكّل وجود الإنسان في العدم بمعزل عن وجوده الفكري المتميز وعن إمكاناته العقلية. وإدراك هذه الأشياء المتعينة في عينيتها ممّا يشدّ عن العقولية، وينأى عن مستويات الفهم ومدارج الإدراك البشري. ولهذا كانت قراءة الوعي للواقع الطبيعي اتشافاً وتمعيماً لما وراء الأجسام وللخصائص الحسية التي تشكّل ماهيتها (وحقيقتها) الأنطولوجية. وقد انتهت هذه الأرصاد بأرسطو إلى توزيع مادي واستعراض متشخص لحركة الوجود ضمن نظام عليّ ينتظم العلة المادية. وهي المادة التي يتكوّن منها الشيء، والعلة الصورية التي يخرج من خلالها الشيء من القوة إلى الفعل عبر صورته الفيزيائية التي يظهر عليها. والعلة الغائية هي ما يمثّل الغاية من وجود الشيء على صورته في العالم. والعلة الفاعلة وتعني نظام الخلق الذي صاغ الوجود وأنشأه بالطبائع السببية المذكورة. وهذا النظام يدلّ على أنّه ليس بين الإنسان والعالم سوى علاقة جسمية مادية. فكلاهما شيء. وكلاهما محكوم بتلك القوة الخارجة التي تحرّك الأشياء. وبكلام آخر، تقول الذات المفكرة ليس العالم أنا. أنا العالم. فهناك بين العالمين سرّ، هو الامتداد واستعادة كلّ للآخر⁽⁵¹⁾. وكلاهما محكوم بحتمية كونية متعالية، يميّز الكائن البشري بفهمها، ويستوي مع العالم / عالم الجمادات في العجز عن تحويل مساراتها. فلا تكون (الحقيقة) استنتاجات لمناهج وقواعد مسبقة يجهزها الإنسان نفسه حسب رؤى خاضعة للحظة ثقافية تحكمها تيارات إيديولوجية افتراضية

MERLEAU Ponty Maurice - Panty : Le visible et l'invisible, Gallimard, 1964. (51)

لا متناغمة. إذن، تنتقض حقائق العقل المفترقة (والنسبية بطبيعتها) إيديولوجية ووجهات نظر مع حقائق الأشياء الثابتة والأبدية. والعقل، بهذا التباعد المفهومي عن موضوعية الحقيقة (نظرا إلى وجودها في الخارج) لن تكون له الجدارة الأصلية كي يفهم لماذا يفعل الله ما يفعله، ولن يستطيع بمعطياته الهزيلة أن يقرأ الحضور (الإلهي) بالحاضر البشري (المتقلب) وأن ينكر وجود الله وينفي حضوره في العالم قبله وبعده (قبل الوجود السابق الذي لا يدركه والوجود اللاحق الذي يموت فلا يتداركه) مادام الإنسان مصابا بالفقر العلمي والجهل الميتافيزيقي. وفي حدود التجربة أشياء يمارسها الكائن ولا يفهم عللها وأسرارها، ولا يفقه حقائقها ونظام خلقها، ولا يتصور نمط الإبداع الذي سوّغ لها شكلها الإبداعي التي هي به عليه. فما يفعله الله لا يتعلل بالشروط البشرية، ولا تتوافر فيه مواصفات الفهم التجريبي أعني أنّ الأشياء تمتلك الصفء السيميولوجي الذي ينتهي بالقراءة إلى الله دون تشخيص وتجسيد لماهية الفعل المنبجس من الفاعل الأول المتعالي وجودا وإيجادا. وبالمحصلة فإنّ قدرة الله تعالى تتجاوز قدرتي كما يقول ديكارت⁽⁵²⁾. وقد أنفق هايدغر حياته (التي ناهزت التسعين) وهو يسأل الأشياء عن هويتها، لماذا خلق الله الأشياء بدل الفراغ والخواء والعدم؟ دون أن يفهم لماذا لم يكن اللاشيء بدلا عن الشيء، ولماذا كان الوجود بدلا عن عدم؟ حتّى مات وفي نفسه شيء من الأشياء.⁽⁵³⁾ غير أنّ العقل الإسلامي قد كان فكّك هذا الانغلاق المفهومي، حين جعل للمعنى أحكاما لا نهائية تتجاوز

DESCARTES René : Méditation quatrième/64 (52)

HEIDEGGER Martin (1889 - 1976) : Q'est - ce que la métaphysique? / 69, Nathan, 1985. (53)

الملفوظات كما الموجودات، فاستوعبت الفيزيقي والميتافيزيقي. وقد تناول المعتزلة هذا الموضوع فلسفيًا وقالوا : إنّ الله موجود مع عدم المحض، فالأشياء حالة وجوديّة لا تخفي أصل الموجودات وهو الله. وهذا يعني أنّ المسلمين / المعتزلة انتزعوا الجواب من الأشياء، في حين ظلت خرساء واستغلقت على هايدغر. وفي بعض المفاهيم السيميائية التي ينطلق منها المعتزلة ما ذكره الجاحظ من توسيع لدوائر المعنى حين قال : إنّ جميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد : أولها اللفظ. ثمّ الإشارة، ثمّ العقد، ثمّ الخطّ، ثمّ الحال التي تسمّى نصبة، والنصبة هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تقتصر عن تلك الدلالات (...). والنصبة هي الحالة الناطقة بغير اللفظ، والمشيئة بغير اليد. وذلك ظاهر في خلق السموات والأرض. وفي كلّ صامت وناطق، وجامد ونام، ومقيم وظاعن، وزائد وناقص. فالدلالة التي في الموات الجامد كالدلالة التي في الحيوان الناطق. فالصامت ناطق من جهة الدلالة، والعجماء معربة من جهة البرهان. ولذلك قالوا «سل الأرض فقل : من شق أنهارك ؟ وغرس أشجارك ؟ وجنى ثمارك ؟ فإن لم تجيبك حوارا، أجابتك اعتبارا». (54).

(54) وقال بعض الخطباء : أشهد أنّ السموات والأرض آيات وشواهد قانمات. كلّ يؤدّي عنك الحجّة، ويشهد لك بالربوبية موسومة بآثار قدرتك، ومعالم تدبيرك التي تجليت بها لخلقك، فأوصلت إلى القلوب من معرفتك ما أنسها من وحشة الفكر، ورجم الظنون فهي على اعترافها لك، وافتقارها إليك، شاهدة بأنك لا تحيط بك الصفات، ولا تحدك الأوهام، وإن حظّ الفكر فيك، إلّا اعتراف لك.

الجاحظ : البيان والتبيين، 58/1 - 59، دار الفكر للجميع، 1968.

حين يتنزل القرآن في الواقع الطبيعي المجلّل بالغموض من جهة
وبعجز الإنسان عن اختراق هذا الغموض، فمن أجل الكشف عن الترابط
القائم بين الشيء والسبب، والتأشير تبعا لذلك عن محرّك خارجي
يحرّك العالم، ويقلب (تشديد اللام) الليل والنهار، والموت والحياة طبقا
لنظام محكم أودعه في الأشياء تبدو من خلال ذاتيته الحركة. ويظلّ
السّرّ الميتافيزيقي محتجّزا ضمن الخصائص الإلهيّة لا يعلمه الكائن
الشهودي علم اليقين حتّى تتوقّر فيه المقومات الميتافيزيقية متى
حلّ بعالم الملكوت (الوجود بعد العدم الثاني). وقد التسّه إبراهيم
الذي آمن بالإله الواحد، وعلم أنّه هو الكائن وراء العالم. وذلك
إثر رصد فينومينولوجي لحركة العالم، والأفول والظهور
اللذين بدت بهما الشمس والقمر والكواكب تبعا (تشديد الباء
المفتوحة) لأمر خارجي ينطوي على السّر الأعظم، فقال : «رَبِّ
أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى ؟» سورة البقرة - مدنية / 259 لكن
الله أراه نموذجا للإحياء دون أن يريه فعل الإحياء وأسرار الصنعة.
وسأل موسى ربّه أن «أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ» فأراه تجلياته دون ذاته.
فقال له تعالى : «لَنْ تَرَانِي» سورة الأعراف - مكية / 143،
وعرض له نموذجا عمليا لعدم إمكان تحمّل الأشياء الفيزيقيّة
تجليات الميتافيزيقيا فاندكّ الجبل تحت ناظري موسى حين أشرقت
أنوار عالم الأمر الإلهي عليه. وتساءلت الكائنات عن الروح، فقال
الروح المطلق إنّها «من أمر ربّي». سورة الإسراء - مكية / 85.
فسرّ الخالقيّة مرتّهن بالتدبير الإلهي لا يتجاوزّه. فالله يطالب المخلوقات
لا بالقبض على السّرّ، بل بإيمان قائم على فهم السببيّة التي تفضي إليه.
لكن دون تجارب حيّة وعروض مشهديّة لأنماط الفعل الإبداعي (قدرة

الله) السابقة على الظهور لأنّ انكشاف الأسرار سيُعني الحلّ القهري لله في العالم، وهو حلّ لا ينفع معه إيمان لكونه قائماً على الاختيار⁽⁵⁵⁾ فإذا ما حصل يسحب المقصود من الوجود الإنساني وهو الاختبار القائم على الاختيار، ويعدم سبب الخلق. أعني نفي التصرف البشري الحرّ، وانعدام فاعليّة العقل الواعي والمسؤول في العالم. لكن الله مع غيابه عن الأنظار وعدم انكشافه للحسّ وللتجربة لا يغادر روح الكائنات ففي البنية الروحانيّة للكائن البشري تسري روح الله. ويكمن الإيمان طبقاً لعقد قديم تستشعره الروح وترنو إليه الفطرة «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ فَقَالُوا بَلَىٰ! شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» سورة الأعراف - مكيّة / 172. فالله أخضع عالم الأسباب إلى الأسباب والعلل والشروط التي تلتئم بها الأفعال الميتافيزيقية في مشهد الحياة.

(55) إشارة إلى منظومة التوبة داخل السياق الإسلامي. فهي ممكنة في سائر الأحوال حتّى أثناء الإحتضار واستشعار الأجل والفناء، ولا تتوقّف فاعليتها إلّا في حالتين :

الأولى : من حيث الوجود الذاتيّ المتشخّص حيث تتوقّف فاعليّة التوبة متى بلغت الروح الخلقوم. وقد جاء في الحديث النبوي، «إنّ الله يقبل توبة العبد ما لم يفرغ». أخرجه أحمد بن حنبل (موسوعة السنة) 132/2 والترمذي : كتاب الدعوات (باب 98) ح 3537 ج 5 ص 547. وابن ماجه بلفظ «إنّ الله عزّ وجلّ يقبل توبة العبد ما لم يفرغ». كتاب الزهد (باب 30) ح 4253 ج 2 ص 1420.

الثاني : من حيث الزمان الوجودي، فالتوبة تظلّ فاعلة بصفة أبدية إلى أن يحلّ الدثور الأكبر بمعنى نهاية العالم. قال عليه الصلاة والسلام : «من تاب قبل أن تطلع الشمس من مغربها، تاب الله عليه». أخرجه مسلم : كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار (باب 43) ح 2703 ج 3 ص 2076. وأحمد بن حنبل 275/2 - 295 - 427.

لذلك خلق صورة العالم قبل أن يخلق العالم. وأودع في الأشياء والكائنات التي أرادت لها الحكمة المتعالية إعمار العالم جنوحا إلى الملكوت، وحنينا إلى الوطن الميتافيزيقي (باعتبار أن الوجود في العالم غربة وهجرة موقوتة). فكانت الخصائص الفطرية ميلا طبيعياً إلى الله. والنص المذكور من سورة الأعراف، جواب ببيان الميثاق المثالي. وذلك أن الله تعالى أنزل ميثاقين مع بني آدم : أحدهما، يهتدي إليه العقل من نصب الأدلة الباعثة على الاعتراف الحالي وثانيهما : المثالي الذي لا يهتدي إليه العقل، بل يتوقف على أخبار الأنبياء. فأراد النبي أن يخبر الأمة عما لا تهتدي إليه عقولهم من ميثاق آخر أزلي، فقال ما قال، ليعرف منه أن هذا النسل الذي يخرج فيه لا يزال من أصلاب بني آدم هو النذر الذي أخرج في ابتداء خلق آدم من صلبه، وأخذ منه الميثاق المثالي الأزلي كما أخذ منهم فيما لا يزال بالتدريج حين أخرجوا الميثاق الحالي اللايزالي. وقال بعضهم، المخاطبون بقوله «أست برّبكم» هم الصور العلمية القديمة التي هي ماهيات الأشياء وحقائقها. ويسمونها بالأعيان الثابتة، وليست تلك الصور موجودة في الخارج. وجوابهم إنما هو بالسنة استعداداتهم الأزلية. فالمراد بالذرية، هو الصور العلمية، والأعيان الثابتة. وباستخراجها، هو تجلّي الذات وظهوره فيها. ونسبة الإخراج إلى ظهورهم، باعتبار أن تلك الصور إذا وجدت في الأعيان، كانت عينهم، وأن هذه المقولة حالية استعدادية أزلية لا قالية لا يزالية حادثة⁽⁵⁶⁾. إذا قرأنا حركة النزول

(56) أبو البقاء الكفوي : الكليات، 169/1، وزارة الثقافة، دمشق، ط 2، 1983 م.

القرآني بهذا منطقية توزع العالم إلى ظاهر وباطن (حقيقة)، أدركنا دلائل القول العلمي لدى المفسرين المسلمين الأولين وسائر مفكرهم. وذلك حين يفوضون ما يقولون وما يعلمون إلى ما يعلمون، فيقولون في جملة مباحثهم التفسيرية والتأويلية، وفي مختلف تنظيراتهم «اللّه أعلم». وهو أمر اعتمد عليه بسذاجة أركون لنقد العقل الإسلامي بعجلة ولا مسؤولية لأنّ القول العلمي في نظره نهائي لا تعقيب عليه. وهو أمر يختلف عن مسار الوعي داخل الحقل الديني الذي يرفض التمرکز الاستعلائي حول الذات والهيمنة الأحادية على الوجود على طريقة «أنا العلم» كما كان يقال «أنا الدولة». فالمشروع الإسلامي عمارة فكرية تقبل الاختلاف وتقرّ بنسبية المعرفة وبكون علم العالم يؤول بصفة نهائية إلى اللّه لكونه منه بدأ (حين لم يكن الإنسان) وإليه يعود (حين لن يكون الإنسان). واستمداد العلم بمعنى الكمال الكلّي والحقيقة الموضوعية لا يكون إلا بالتعاطي المرجعي مع تعاليم النبوة من جهة اتصالها بالغيب. والنبوة هي الوحي من اللّه تعالى بأنّ يعلم الموحى إليه، بأمر ما يعلمه، لم يكن يعلمه قبل. والرسالة هي النبوة وزيادة. وهي بعثته إلى خلق ما، بأمر ما.⁽⁵⁷⁾ وحركة الكائن في الكون لا تعد وكونها ممارسة تجريبية تبطل أن تكون دوغمائية منغلقة على منتجاتها وقائمة على إرادة القوة بمعنى الرفض الكلّي للمفاهيم الغيرية. وقد أبدى أركون حساسية بالغة وهشاشة في الوعي راح بموجبها متوتراً وناقماً لا يلوي على شيء وجعل

(57) ابن حزم (ت 456 هـ) : المحلى مكتبة دار التراث، القاهرة (د.ت) ج 1 ص 50 وقد صار النبي معلماً، بعد أن ارتفعت عنه أميته بوساطة من الوحي الإلهي. وكان الوحي من ثمّ مقياساً للواقعية الاعتقادية باعتبار التنظير البشري للامتثال بالمعاينة الاختيارية.

من مقولة العلماء المسلمين «الله أعلم» ذريعة للتهجّم عليهم ووصف المقولة والمقولات بالكليشيهات والقوالب المكرورة⁽⁵⁸⁾ لكونه أخفق في استيعاب دلالتها المعرفيّة والمنهجية. ولما كانت تجلّيات الله في العالم ظاهرة، فهو بهذا الاعتبار السيد المطلق، والحافظ لأسراره وللحكم والمقاصد الكامنة وراء أحكامه وقوانينه الغيريّة. وادعاء امتلاك المعرفة المطلقة بالطريقة العشوائية التي يزعمها أركون هو ما ينفي علم الله الكلّي، ويقيم له بديلا هو علم الإنسان النسبي يتغيى به المطلق. وتتولّد من وراء طوطاليتاريّة العلم الإنساني فظاظة الأنا العدواني الذي يحتكر الكلمة والمعنى والشيء. «الله أعلم» إذن هو تنسيب لإمكانات الذات، وانفتاح حميمي على عمق العالم بما هو ذاته، وليس بما يكون خيالا ووهما ينتجه العقل المنكفئ على ذاته. وهي كذلك إقرار بتجاوز المعرفة حدود الذوات البشرية بعيدا عن معايير النفس الأمارة بالتعالي. وقد انتظمت في بنية المعرفة الإسلاميّة مراتب مفهوميّة تتوزّع بحسب مقادير الفهم وقوّة القراءة، وتعكس عمق التأويل للكلمة وللشيء. وتنطوي على خريطة لتوزيع المعارف الاكتسابيّة. فكلّ ما أنزل الله في كتابه، يقول الشافعي في الرسالة رحمة وحنة. علّمه من علمه، وجهله من جهله. والناس في العلم طبقات، موقعهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به. ولهذا كانت فلسفة اللغة القرآنيّة مرآة على الجهاز الذهني الذي يفتح على الحقول الإدراكيّة المتسامية إلى حيث الحقيقة القصوى. وقد نظر العقل الديني إلى مستويات الإدراك الذاتي بمنظور تيولوجي أكثر تقنية. فقسّموا فهم القرآن باعتبار السطح والعمق، والتنظير والتجسيد إلى أربع

(58) أركون : تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، ص 75.

درجات. فقالوا : كتاب الله على أربعة أشياء : العبارة والإشارة واللطائف والحقائق، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء وسوف تبقى هذه العبارة فالإشارة فاللطائف فالحقائق درجات ركيزية في توزيع تفاعلات الوعي الديني وفي تفسير القرآن، وتندرج الصبغة التطبيقية لهذا التوزيع الثقافي الروحاني في تمايز الشعور الأخلاقي ودرجات التعبّد، وفي ترتب العقل طبقا لدرجات السلم الاجتماعي (حسب بقية السياق المذكور في الأدنى) ⁽⁵⁹⁾.

حديثنا عن عالم الطبيعة في «أسباب النزول» ينتهي إلى أن الواقع لا يصنع الوحي. فالعالم الموضوعي هو بالأساس مجتمع الجمادات الصماء. والإنسان العاقل المتعقل عاجز بإزاء الأشياء الجامدة عن الفهم (فهم

(59) عبارة جعفر بن محمد الصادق في : كتابي الصادق : حقائق التفسير القرآني ومصباح

الشريعة، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر 1413 هـ 1993 م. ص 89.

هذا القول يجعل الصادق من خلاله الوعي الديني - الأخلاقي منقسما إلى عدة درجات : فهناك المستوى العادي والمألوف، ثم هناك ما هو أعمق نظرة إلى الدين والأخلاق. وفي المستوى الثالث والأعمق من الثاني، نلقى الأولياء ثم في المستوى الذي لا يليه آخر ولا يعاد له مستوى... نجد الأنبياء... هذا التقسيم للوعي. وهو تعيين لدرجات الناس في فهمهم للدين، وفي طبقاتهم الاجتماعية أيضا وفي المخصّص لكل طبقة. فالعبارة للعوام، الطبقة العامة والعظمى من الناس. وهؤلاء في سلم الوعي الديني الإسلامي، هم العباد (بتشديد الباء). والإشارة للخواص، ويقصد بهم الأغنياء في المجتمع أو في المعرفة، وهؤلاء قريبون، في سلم الوعي الديني، من الزهاد. وفي الدرجة الثالثة من الوعي أم في المجتمع، نجد الأولياء. وهم المقربون من الله. وللأولياء هناك اللطائف في التعبير، أي ما فوق العبارة، ثم ما فوقها. أي فوق الإشارة. ثم هناك الأنبياء. ولهؤلاء في كتاب الله الحقائق. حقائق التفسير الصوفي ومصباح الشريعة، نفسه / 75 - 76. تعليق : علي زيعور.

الأشياء في ذاتها) وعن التقدير والتدبير وإعادة بناء العالم فهو متقاصر عن إدراك ما حوله، وعن فهم ما يتجاوزه بما هو كائن في عمق العالم. فضلا عما يكون خارجه أكثر عجزا. فلا الطبيعة تنشئ الخلق، وتشكل الوحي، ولا الإنسان التائه في الطبيعة قادر على الخلق وعلى القيام بتصارييف الكون واستنساخ الإلهية في ذاته بدلا عن الله. ولما كان القرآن ينزل على الإنسان المقيم في العالم. ويحل في المكان وفي الزمان وبين الأشياء، ويتحدث بما يفهمه الإنسان ويبصره في دقائقه الإبداعية، أقسم بعظمة هذه الأشياء من نجم وقمر وشمس وليال ونهار باعتبار خلقها لا باعتبار ذواتها، فأقسم بها وهي معبودات بشرية، ليعطي معنى آخر للطبيعة، ليس إلهيتها، وإنما تبعيتها وانتماءها إلى الإله الحق الذي تسبح له. «سَبِّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ».

سورة الحشر - مدنية / 1 وتسبيح الجمادات ليس نطقيا (لسانيا). وإنما هو حضور في العالم معبر، وحركة مقاصدية في الكون تحول العقل عبر العلل والأسباب إلى التدبير الإلهي والإرادة الأزلية. فالنسيج الحضوري أو الحضور المسبح هو بيان فلسفي عليّ يقوم على ترابط الأسباب وامتدادها إلى الأصل الأوّل والخالق المطلق. وهذه الأسباب ذاتها، بالبعد الفلسفي المشار إليه، تعكس في إطار التواصل القرآني دلالات أسباب النزول بترتيب فلسفي حين يكون الواقع موضوع تأمل، وافتكار في الأسباب التي تنتهي بالتسلسل، كما الوحي إلى أصل واحد هو الله. فقراءة النزول بالسبب هي قراءة في التوظيف البيداغوجي لهذه الأسباب التي لا تعني في ذاتها شيئا من جهة ما هي وقائع اجتماعية.

ولكنّها تكتسب جدواها من جهة ما تتأطرّ به من تشريعات وأحكام متعالية. تخيل بالتأمّل على الله الذي يحيط العالم بقيوميته، وبمسك بنظام الحركة : حركة العالم وحركة المجتمع. فيقبض على حركة العالم بالقهر والقدرة، ويترك حركة المجتمع إلى المجتمع بالحكمة (الإلهية) والمعية العلمية. وبناء على هذا، فإنّ الذات البشرية، والفواعل السوسولوجية ليست فواعل (مستقلة) بالمعنى التاريخي المنسلخ عن القبلات الميتافيزيقية. ذلك أنّ الأفعال الاجتماعية لا تملك استقلاليتها لأنّها تتحدّد بجملة من المفعولات تنتمي إلى حركة الكون والطبيعة، وإلى تقديرات إلهية سابقة للعالم وللكون وللحركة لأنّ الناس وإن كانوا يصنعون تاريخهم إلّا أنّهم لا يدرون أي تاريخ يصنعون كما كان يقول ماركس. بهذا المعنى تلتئم المكونات الجوهرية للوجود، ومحدّداته العضوية. فالعالم نصّ مشهدي (منظور). والقرآن نصّ لساني (مسطور)، والإنسان نصّ حركي (منشور) يجسّد بذاته كلّ علامات الوجود، ويعبّر كلّ من (نصّ العالم)، و (نصّ اللغة) على جذورهما الميتافيزيقية من خلال دلالاته الحية بعيدة المقاصد.

الواقع الاجتماعي : طقوس الجبر وحتمية الاختيار

تبقى لنا كلمة بإزاء الواقع الطبيعي المذكور الذي تمتدّ قوانينه إلى فضاء موضوعي آخر هو الواقع الاجتماعي، الذي يلتئم نسيج الحياة الفردية والجمعية. فالمجتمع كريم بتكريم الله للإنسان. فالإنسان كما يقول

ابن عربي، قلب الوجود وقلبه. والمؤمن جنانه وروحه⁽⁶⁰⁾ والواقع البشري بعناصره ومقوماته يظلّ هدفا للرسالة الميتافيزيقية. ففيه تنزل القرآن الكريم. وفيه يتكرّر استقباله، وتعاد قراءته طبقا لآليات الثقافة، وميكانيزمات الفكر الذي يتشكّل في لحظته التاريخية. وقد اعتبر العلماء تجدد التقبّل النصّي، تكريرا لعملية الإرسال، وإعادة ترسيم لعملية الوحي ذاتها، فقالوا : إنّ للقرآن نزولا وتنزيلا. أمّا النزول فقد تمّ بموته عليه السلام. وأمّا التنزيل على الوقائع واستنباط الأحكام فلم يزل إلى آخر الدهر.⁽⁶¹⁾ وبما أنّ كلّ فعل من أفعال التنزيل سواء منها ما واكب فترة الرسالة، (النزول الأول = الوحي)، أو ما كان لحظة استقبال وقراءة متوزعة ضمن مفاصل التاريخ يستهدف الكائن البشري في الزمان والمكان، فإنّ القرآن ينتظم بالضرورة داخل واقع اجتماعي متشخص. وهذا يعني أن الكتاب الكريم ينزل على أشخاص وأفراد اجتماعيين يعيشون ضمن نمط حياتي له خصوصياته ومميزاته الفكرية

(60) ابن عربي محيي الدين : كتاب التراجم ضمن رسائل ابن عربي - دار إحياء التراث العربي، بيروت 1361 هـ ص 37 وفيه يتحدث عن الكرامة الانسانية فيقول : أنت الكون واللّه المكوّن فتح الوجود بك وأنت مفتاح الوجود فأنت عنده ولا يعلمه إلاّ اللّه.

الكون كون الحق لا كون الإنسان. والإنسان المفتاح لذلك الكون فهو المفتاح وبه يقع الفتح وعند الفتح تخرج الأسماء إلى الإنسان فمنهم من يشقى ومنهم من يسعد. الإنسان مفتاح كون الوجود وكون العبادات به ظهر الأزل وهو يفتح باب الأبد. رسائل ابن عربي - كتاب التراجم 9 - 10.

(61) الحنجوي محمد الفاسي : الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، ط 1، 1396 هـ، ج 1، ص 26.

والثقافية. لكن الوقائع الاجتماعية وإن اختلفت أساليبها الحضارية، إلا أنّها من حيث الاهتمامات اليومية، والهواجس الوجودية التي تشغل الجماعة البشرية، تظلّ متوحّدة، وإن تباعد ما بينها من إمكانات القوة والفعل التي تمثل خصوصيات اللحظة التاريخية التي تعمر المكان والزمان وتمسك بمحدّدات القراءة. مع القرآن الكريم، ولد عقل إسلامي توحيدي، هو عقل وحي إلى وعي. وكان مولده التاريخي، كما يقول خليل أحمد خليل، في مجال عربي وفي فضاء لا متناه، هو فضاء «الله أكبر» وبين مجال الولادة ومجالات العالم الإسلامي في نهاية هذا القرن العشرين، تقلبت دول وسلطات، ثقافات وحضارات، لغات ولهجات، وماتت علوم وقامت علوم. والأخطر في كلّ هذا المسار التاريخي الطويل هو أنّ الإنسان الأرضي الذي كان ينتمي إلى قبيلة بشرية أحادية المجال والبعد، صار ينتمي إلى قبيلة تقنية (النظام العالمي) متنوعة المجالات والأبعاد (...). ويقصد بالمجال : المكان / الفضاء الذي يتمكّن البشر من خلاله، به وفيه، من إنجاز ذواتهم بحرية واستقلال مرجعي. فالمجتمع هو مجالهم الحيوي، المكان الذي ينتجون فيه سلطانهم على الأشياء، وعلى بعضهم، ويمثلون هذا الأمر بقوة منظمة (الحكومة) ⁽⁶²⁾. فالمجتمعات الإنسانية متوحدة من حيث المقومات الضرورية الدائمة التي تصنع مسمّى الإنسان الطبيعي (العناصر الإنشائية والنفسيّة)، وإن اختلفت الصياغات والأشكال وأنماط التعبير عن هذه الهوية الإنسانية المشتركة. فالإنسان داخل المجتمع الجاهلي (مجتمع القوة والفروسيّة) أو المجتمع الصناعي (مجتمع الفرجة والإعلام والصورة) تتجاوزه محفزات ودوافع وجودية للفعل الذاتي في الحياة. وتستبدّ به ضواغط يحتمها الإقطاع السياسي،

(62) خليل أحمد خليل : العقل في الإسلام دار الطليعة، بيروت 1993. ص 28 - 29.

وتوجهات يفرضها المجتمع بوصفه تنظيماً إكراهياً مهيمناً. من هنا، يمكن أن ننظر إلى الواقع الذي ينتظم المجموعة البشرية طبقاً لمصالح، وقوانين، وأعراف بوصفه حقيقة موضوعية خارجة عن الكائن البشري، هي من تصوغه وتنحته طبقاً لقوالبها. وقد كان ماركس يقول إنّ المجتمع إنتاج بشري. وهو الحقيقة الموضوعية التي تنتج الإنسان. ⁽⁶³⁾ وفي معنى الإنتاج يتصادم البعد الموضوعي مع البعد الذاتي. فالإنسان بمثل هذا القول لا تعتبر إنسانيته إلا باعتبار ذوبان خصوصياته في حظيرة بشرية مهيمنة تخترق كينونته، وتلغي خصوصياته (الأنا الخاص)، وتجعل من اللاحرية بديلاً للأنا المتحرّر. فالقوى الاجتماعية المهيمنة هي التي تفعل الحراك الجماعي، وتضع الأحداث، وتحدّد الحياة اليومية، وطريقة العيش لدى الأفراد (المواطنين) الخاضعين إلى فظاظه المشهد السياسي بمختلف تلويناته ومعاييره الالتباسية. فالإنسان يزرع مرة تحت هيمنة المجتمع الجاهلي وصلف السادة، ومرة أخرى يأتسره استبداد مجتمع الملوك أو مجتمع النبلاء، وتارة يمسك بمساره مجتمع إقطاعي، وأخرى يسيطر عليه مجتمع ثوري، وحيناً مجتمع البروليتاريا، ومرة مجتمع الحداثة ورجال الأعمال، ⁽⁶⁴⁾ وأخيراً المجتمع المدني. وكلّها دكتاتوريات تصنعها الإقطاعية السياسية التي تخضع الفرد إلى شكل من التفكير الميكانيكي. وهكذا ظلّ الشخص الاجتماعي العالم لا يجد المدينة الفاضلة وجمهورية العدالة المزعومة. ففقد بالتالي استقلاله لتصبح الحرية وهماً

MARX Karl (1818 - 1883) : (63)

La pensée politique, in Larousse, 1992, P 493, p 500 .

(64) مجتمع النبلاء هو الحكم الفئوي Oligarchie ومجتمع رجال الأعمال هو الحكم المتنفذين الرأسماليين Plutocratie والمجتمع المدني هو من تهيمن فيه الأيديولوجيات والصحافة والاعلام بصورة عامة وقد سماه جان جاك روسو في القرن الثامن عشر بالرأي العام Opinion Publique ليمارس الشعب ضغوطه على السلطة من خلال الرأي إلا أنه محتة المراوغات السياسية حتى قال بيار بورديو لا يوجد شيء يسمى الرأي العام.

وتزويرا. وسقط الأفراد في التتمط والتقولب والتملق تلقاء المطلوب العام والمفروض الاجتماعي. أي أن الإنسان تعدم حريته داخل بينته، ويفتقد أمنه النفسي لأنه يظلّ خاضعا للشروط الاجتماعية، ومكبّلا بالقوانين والأعراف التي تصنعها وقائع التاريخ. فيتحوّل إلى كائن أداتي يسبح في الفراغ واللاجدوى ليكون، وكلّ كائن مجرد، ممثلين يؤدون أدوارا هامشية في المسرح الاجتماعي الكبير تشبه أن تكون حركات الدمى المتحركة الاعتبارية. ولهذا كان ابن رشد يقول (في فصل المقال) إن الشرع ضروري لكونه يصلح الأنفس كما يصلح الطبّ الأبدان. وهنا لا يكون الإنسان النهار بذاته صانعا للتاريخ بأي معنى، وإنما يكون صانعا فيه. أي أنّه يقبض قبضة من أثر الزمان الغابر. فلا يمسكها ولا يوقفها، ويكتفي بتدوين اسمه ضمن قائمة لا تنتهي من الأشخاص الاجتماعيين، ومن المجتمعات التي مرّت منها وعليها الزمن. وقد لاحظ بلزاك أن الواقع الاجتماعي البشري لا يتباعد في صفاته الوجودية عن مختلف الكائنات المادية المتجاورة معه في ظلال الحياة باعتباره مظهرا من مظاهر الواقع الطبيعي (أي أنّه شيء كالأشياء). فليس ثمة، يقول بلزاك اختلاف بين عالم الطبيعة وعالم الناس، وبين المجتمع الحيواني والمجتمعات البشرية. فالاختلاف التصنيفي بين الموظف والتاجر والمحامي لا يختلف عن التوزيع الذي يفارق بين الحمار والسبع والشيء⁽⁶⁵⁾.

غير أنّنا لا ننظر إلى هذه المقاربة في جانبها الانشائي البيولوجي الذي يمنح الكائنات الحيّة تشابها ماديا وسلوكيا ينصرف إلى مجرد الانصراف الطبيعي إلى تلبية حاجيات المعيش، كل حسب مقدراته. لأنّ

Honoré de Balzac : La comédie humaine, Gallimard, 1964 (65)

النزعة الإنسانية تظلّ قيمة مميّزة ومتعالية للكانن البشري الكريم بالتكريم الإلهي. لهذا، كان هدفاً للوسائل الميتافيزيقية والإرسال السماوي المقدس.

لا يستطيع الواقع الاجتماعي إلا أن يكون غير موضوعي، وذلك لكونه براغماتياً منفعياً يحدّد معتقداته بناء على مصالحه. وهي حالة لم يلغها العقل التاريخي، جاهلياً كان أو تكنولوجياً إذ المواقف متحددة تلقاء الوحي ودعوات النبوة كما في المجتمعات الصناعية كما في المجتمعات القبليّة ضمن إطار التنارع على السلطة. ففي الأثر أن الأخنس بن شريق التقى مع أبي جهل بن هشام. فقال الأخنس لأبي جهل : يا أبا الحكم، أخبرني عن محمد أصادق هو أم كاذب ؟ فإنه ليس هاهنا من يسمع كلامك غيري. فقال أبو جهل : إن محمداً لصادق، وما كذب محمد قطّ. ولكن إذا ذهب بنو قصي باللواء والسقاية والحجابه والندوة والنبوة، فماذا سيكون لسائر قريش⁽⁶⁶⁾ وكان الوليد بن المغيرة يقول : لو كان حقاً ما يقول محمد لنزل هذا القرآن علي أنا (عظيم مكّة) أو على أبي مسعود الثقفي (زعيم الطائف). وأرادوا بعظم الرجل رئاسته وتقدمه في الدنيا⁽⁶⁷⁾. لأنّ كلّ مجتمع يطرح بقوة بدائليته. وهي غلبته الإيديولوجية التي يجعل بسببها نفسه مستأثراً بالعقل المطلق الذي يجب أن يبسط سلطته على الوجود، وأن ينفي كلّ سلطة سواه. والعقل المطلق هو قلب الحياة التي لا تنبض حركتها إلّا به. وسواء قرأنا نظام هذه الغلبة بعلمية برهانية، أو بمنطق عقلاني موزون،

(66) الواحدي علي : أسباب النزول، دار ابن كثير، دمشق، 1408 هـ - 1988 م، ص 182.

(67) الزمخشري جار الله : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل،

مصطفى البابي الحلبي، مصر 1392 هـ - 1972 م. ج 3 ص 485.

فإن المجتمع الكامل، والمدينة الفاضلة التي ينتجها عقل مطلق لا تكون إلاّ يوتوبيا يدحضا مفهوم النسبية، وفكرة اللايقين التي التزم بها العقل المادي الراهن فالنسبي لا ينتج إلاّ نسبياً. وإذا كانت ثقافة الاستعلاء تعتمد على منطق القوة المتردم في قاع اللاوعي، (إرادة القوة بتعبير نيتشه) فإن الحضور المكثف للقوة أسفر عن انطفاء حاسم لكيونة الإنسان المفكر الواعي. وليست سلطة الإنسان على الأشياء باعتبارها مقياساً مادياً للقوة سوى تكريس للتناهي واللاجدوى، لأنها بنت في العالم علاقات ذنبية وآدت تقنيات التدمير والإبادة. كذلك سلطان مجتمعات الحضارة التقنية، لم يغادر أفرادها الشعور بالاستلاب وبالخواء وإنتاج فعل السقوط. فقد انتهى بهذا الشعور منطق الذاتية المتعالية إلى الارتياح في النفس، والشك في العلم وفي العالم. وعلى المستوى الواقعي، فإنّ العالم العلمي (مجتمع العلم) لم يعبر لحظة عن واقع العالم، ولم تحقّق نظريات العلم انتصاراً للحسّ الإنساني الذي مكّنته الصناعة وحوّلتها إلى روبوت فأضحى يحنّ إلى طبائعه الوجودية الأولى وهي البداهة والتلقائية، والشعور الدائم بالمعيشة الإلهية. لم يفقد الإنسان المعاصر حسّه الإنساني. وحين تعرف إلى العالم من خلال المعيشة والتجربة والألفة، لم تخطئ تربيته، وظلّ مؤمناً بعلوية الوجود. وازداد انشداؤه إلى البدايات حين أخفق العلم في فهم الحقيقة وكان الخطأ شرطاً وجوبياً ملازماً له في التحليل والنقد وفي الاستنتاج. فاضطربت منتجاته، واستشككت سلوكياته عن الفهم حين صار علامة على القوة التي تستبدّ بتزوير الحقيقة. لقد غاب الكائن عن مشهد الوجود حين صار العلم المؤدلج محدداً للحقيقة الموضوعية، وهيمنت التقنية على المجتمعات فاستأسرت الإنسان، وأرهقت

القيم وقواعد العقائد، واستصنعت صورة لا موضوعية «للوجود في العالم». وبكلام مختلف، نسي الناس في عصر الآلة والميكانيك أنفسهم، وصاروا يعتقدون بميتافيزيقيا المادة، وينظرون إلى أنفسهم وإلى العالم منها وبها. إذ ليس وراء الشيء شيء. فتحتّم على الأفراد، من قبيل الظهور الاجتماعي الخوض في هذه الملحمة المادية، وإنكار معاني الخلق والإيمان. لقد صنعت الطبيعة الاجتماعية لأزمان الحداثة عقدا اجتماعيًا يلغي كينونة الإنسان، ويُذري (بسكون الذال) روحانيته، ويذرّ الكائن العضوي / الجسد، تركيبة منفصلة من الرغبات والنزوعات لا تنتهي. وذلك بالدمج الكلّي للفرد في الهندسة المادية التي رسمت معالم الحياة الاستهلاكية الجديدة، وحالت بين المرء وقلبه، فصار لا يصغي إلى صوت الوجود. وفي هذا الإطار، يلاحظ لوبون أنّ هناك عاملين أساسيين يشهدان للتغيرات التاريخية والحضارية الجديدة بقيامها أساسا على العنف، وهما : تدمير المعتقدات الدينية والسياسية والاجتماعية التي بنى عليها الفكر الراهن. والثاني هو استحداث أنماط من المفاهيم والتصورات الوهمية ولدتها المكتسبات العلمية الجديدة في مجال التقنية والصناعة، فما لبث الزمان العالمي الجديد أن صار فترة تحوّل وانتقال مغرقة في الفوضى واللامسؤولية.⁽⁶⁸⁾

LEBON Gustave : (1814 - 1931) Psychologie des foules in La pensée politique - Larousse, (68) 1992, P 546.

هذه الفوضى المذكورة ناتجة عن التقلّبات السياسية التي تحركها مصالح الطبقات المهيمنة التي تمسك بالتاريخ إلى حين.

وقد لاحظ روسو أن الجسم السياسي كما الجسد البيولوجي تسرّع (تشديد الرأه) به الحياة إلى الموت فور مولده، لكونه يحمل في ذاته عوامل تدبيره.

ROUSSEAU Jean Jacques (1712 - 1778) : Du contrat social ou principes du droit politique. Booking International, 1996, Paris, P 101.

إذا كان المجتمع المعاصر أسلم الفرد إلى الفردانية (بمعنى الأنانية وحب الذات) ضمن شبكة معقدة من الصيغ النفسية والاجتماعية، فإنه كرّس في بنيته العقلية مختلف أنماط الفصل والتفرقة بين الأفراد المنخرطين في الحظيرة الإنسانية. وجاءت ثقافة الأنا بالمفهوم النرجسي ناتجا لثقافة المجتمع الأعلى المستقوي بالتقنية المادية. فهل يمكن للكانن البشري وقد أهدرت كينونته، وافتقد الوعي بأسباب وجوده، ومقاصد حضوره في العالم أن يصنع صورة ميتافيزيقية مناهضة لميتافيزيقيا الآلة والتكنولوجيا ؟... وبكلام آخر هل يمكن لعالم يؤله الأشياء أن يصنع واقعا دينيا وصورة للنبوّة وللوحي كما عرفناها من الديانات السماوية ؟. إنّ الواقع لا يمكنه أن ينتج غيرا لواقعه (واقعا مغايرا) كما توهم ذلك أركون وحنفي وأبوزيد. فالعصر الجاهلي ما كان له أن يضع دينا ووحيا ونبوّة. كذلك عصر التقنية بالقياس على المعاينة والتجربة والخضوع إلى حراك الواقع. فمجتمع الحداثة الذي استحدث الصنم والطوطم في صورة العقل كما الآلة، كان حين ظهوره عدواً لدودا لمنظومة الإيمان. بل إنه جعل اللايقين بديلا عن اليقين، والرفض للمطلق عوضا عن الاعتقاد بالأصل الكلّي، واعتبار المطلق سبب الوجود⁽⁶⁹⁾. ومادامت فلسفة عصر الأنوار مبتناة على مقولة موت الإله السابقة للتخريج الفلسفي (نيتشه). فكيف ستشرّع الحداثة مقولة الوحي النازل من

(69) بدأ سقوط العلم كفكر مادي منذ بارغسون (1859 - 1941) Henri Bergson الذي وصف العلم بكونه شيئا سطحيّا لا يدرك بواطن الأشياء ووازن بين الذكاء العلمي والحدس الإنساني في الإطار الفلسفي باعتبار أنّ الإنسان ذو بعد روحاني وكذلك هو سيرل (1859 - 1938) Edmund Husserl الذي اعتبر الفلسفة علم العلوم الذي يقدر الإمساك بحقائق لا يطالها العلم المادي ونحن نعتبر أن هايدغر (1889 - 1976) Martin Heidegger هو التولوجي العلماني الذي حصر العلم في الموجودات الظاهرة وجهله بحقيقة الوجود التي تعكس بصمات الله على الأشياء.

الإله ؟. الواقع بهذا المعنى صنع أصنامهم وآلهته في قطيعة كاملة مع الوحي والإلهية والواحدية. وسننظر إلى مجتمعات النبوة في تفصلاتها الجذرية مع الواقع، وإلى الرافض الاجتماعي (الجاهلي) الحاسم للطروحات النبوية الإلهية المورّد والتكرار المطلق إلى المقولة الدينية التي تنسب الوجود إلى مصدر متعال عن العالم. السطوة الاجتماعية إذن، ليست بدعا من التاريخ. فهي ذاتها تتكرر بهيمتها على مختلف مفاصل الزمن لدى مختلف المجموعات البشرية. وباستدعاء اللحظة الإسلامية الأولى، واستقدام الواقعة التاريخية، نُلفي معالم القوة الصماء متجذّرة في المجتمع العربي القديم الذي تنزل فيه الوحي، وظهرت عبره النبوة. فقد كان الواقع الجاهلي أوليغارشيا. أعني أنّه تحكمه طبقة رأسمالية.⁽⁷⁰⁾ فهو واقع الأغنياء ورجال الأعمال المتسلطين بقوة رأس المال، وواقع المتنفذين بالانتماء القبلي بالقوة العددية. فرأس المال الاقتصادي، والوفرة العددية (الولد والقبيلة)، يجسدان كلاهما بالاجتماع إرادة الهيمنة

(70) كانت مكة قبل البعثة مركزا تجاريا. وكان للمكيين أراضي في الطائف (زراعة العنب وصناعة الجلود). وبالنظر لمركزها التجاري الناشط (بورصة، مضاربات حرّة، احتكار، أعمال مصرفية، تجارة رقيق، إلخ...) شهدت مكة «إيلاف قريش» الذي دلّ على معامداتها التجارية مع الروم والفرس والأحباش، كما أنّها عرفت تعدّدا في الفئات الاجتماعية المتنوعة الاعتقادات، وفي تركيبة السلطة من رجال الدين (السدنة والكهنة) وكبار التجار (تجارة، أعمال مصرفية، استثمار أراض في المدينة، صناعات محلية مختلفة) الذين كانوا بهذه الفعاليات يسيطرون على حكومة الملا في مجتمع مكة. وتحت كلّ هؤلاء، نجد صغار التجار والمعدّمين (طبقة شبه المستعبدين) والعبيد. والحقيقة أنّ ملكيّة المال كانت من مصادر السلطة في مكة (سلطة رجال المال)، وكان «الملا» عشرة رجال يملكون القوة المالية التجارية للمجتمع الملكي، أو حكم الطغمة والأقلية. خليل أحمد خليل : جدلية القرآن / 51، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994.

وعقل القوة. ويلخص خليل أحمد خليل هذه الظواهر الجاهلية وتراتبية المبنى الاجتماعي إثر سؤال يطرحه : كيف كان الحكم في مكّة ؟ فالحكم في مكّة إذا حكم لا مركزي، حكم رؤساء وأصحاب جاه ونفوذ ومنزلة تطاع فيها الأحكام وتنفذ فيها الأوامر، لا لوجود حكومة قوية مركزية مهيمنة لها سلطة على أهل مكّة، بل لأنّ الأحكام والأوامر هي أحكام ذوي الوجه والسنّ والرئاسة والشرف. وكان لمكّة مجلس يجتمع فيه «ملاّ المدينة» أي الرؤساء الكبار للتداول في الأمور والتشاور في ما بينهم في شؤون السلم والحرب. وقد عرف مجلسهم هذا بـ «دار الندوة». وهو مجلس على نمط مجالس بناها قصي لنفسه حوالي سنة 440م، ولكنها ما لبثت أن صارت في أيامه ناديا لقريش يقصدها الرؤساء ويلجها أصحاب الحاجات والظلمات، حتّى صارت قريش لا تبرم أمرا في حروبها وأمورها إلّا بها، وفيها يزوّجون من أراد التزويج، ويلبسون الفتاة درعها دلالة على بلوغها سنّ الزواج، ويدفع اللواء إلى القادة الذين يعينهم ملاّ مكّة للدفاع عنها، فيحمل عنهم رايّتهم، شعارهم في الحرب. ومقابل القيادة، كانت مكّة مدينة عبادة وتجارة⁽⁷¹⁾. جعل مجتمع السادة منهم (من السادة) سدنة للوهم وحراسا للمعتقدات وخفراء للوهم الفكري الذي ألزموا المجتمع به، فأضحى أسيرا لتطلعاتهم ومنافذ قوتهم. وقد استثمر الرؤساء ثغرات العقل الاجتماعي فجعلوا من أنفسهم مقياسا لكلّ شيء فقاموا بتسطيح الوعي، وإفراغ الهوية الوجودية لدى الكائن الافتكاري من محتواها الإنسي (الافتكاري : أنا أفكر فأنا موجود).

(71) خليل أحمد خليل : العقل في الإسلام - دار الطليعة، بيروت، 1993، ص 108 .

وكان «الملاّ، عشرة رجال يمثلون القوة المالية التجارية للمجتمع المكي، أو حكم الطغمة والأقلية. خليل أحمد خليل : جدلية القرآن، دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994، ص 51 .

فأضحى الأفراد أسرى لئرجسيّة الأسياد، واحتكارهم الفكر والعقيدة والوجود. وحين دعاهم الرسول إلى هوية دينية شفافة ورؤية مدنيّة، ساءهم أنّه جاءهم بما لا تهوى أنفسهم فاستكبروا وكذبوا، ورفضوا مغادرة المفاهيم الجاهلية بإزاء الرسالة النبوية التي جاءت تجمع الناس على إنسانيتهم، وتبني مجتمعا اشتراكياً تتساوى فيه الكائنات البشرية في القيمة الإنسانية. وهكذا كان صراع الهويات، وكان التنازع الثقافي قائما بين المعتقد الإسلامي الذي جاء يبني وعيا توحيدا جديدا، ويشكل وحدة عربية تخرج الأمة من تشرذمها وهزيمتها وتمزّقها الداخلي، وبين الموروثات الآبائية التي كانت تكرسها البنية الفوقية أو حركة المجتمع العليا. وما لبث الجميع أن التزموا بنصّ عام أطاح بالحدود الدنيا لمفاهيم العقل والتحرّر بالعقل «قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ. وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ» سورة الزخرف - مدنية / 21 - 22 فالجهاز الاعتقادي الدوغمائي الذي بني به العقل الجاهلي يعكس انقفال السلطة البشرية (اللا دينية). وهو ما شكّل حاجزا منهجياّ حال بين الأفراد الاجتماعيين، وبين الانفتاح على حقل المفاهيم والقيم الدينية التي جاء يطرحها الرسول الكريم، رغم التقاطعات الاجتماعية والأخلاقية القائمة بين الدعوة النبويّة والممارسات العربيّة

المتزامنة مع زمان الوحي⁽⁷²⁾. فقد قام الرهان السوسيولوجي (الجاهلي) على القطيعة مع المخالف (التوحيد المطلق) مهما كانت معقوليته، بإزاء القطع اليقيني بنهاية المعتقدات الآبائية كمركز أيديولوجي لا يتخلف. وهكذا يقينيات كل مجتمع لا تكون إلا صيغة وثوقية منقطة ترفض مغادرة المناخ الطقوسي الموروث. فالحبال الرعوية بمقوماتها البدوية ما كانت قادرة على مفارقة جو الاتباعية الجماعي الذي

(72) أردت من التقاطعات الإسلامية - الجاهلية، الموافقات الأخلاقية التي تمثل مهادا موضوعيا يلتقي عليه الواقع والشرع والانسان والنبى (من جهة نبوته) وهي ما جاء الرسول الكريم يتم مكارمها، وفي ما يذكره ابن هشام عن قبيلة الأزد، فإنها عرضت مبادئها الإجتماعية على الرسول صلى الله عليه وسلم، فدعم مضامينها، ووثقها بتطلعات روحية تؤطر تلك المبادئ الإجتماعية لتأخذ صبغة دينية خالصة تجعل منها قيما نموذجية موزونة لا حيدة فيها. قال قائل الأزد حين قدمت المدينة، فسألنا النبي الكريم : من أنتم؟ قلنا : مؤمنون فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال : لكل قول حقيقة / فما حقيقة قولكم وإيمانكم؟ قلنا : خمس عشرة خصلة، خمسنا أمرنا رسولك أن نؤمن بها، وخمسنا أمرتنا أن نعمل بها، وخمسنا تخلقنا بها في الجاهلية، فنحن عليها إلا أن تكره منها شيئا. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما الخمس التي أمركم رسلي أن تؤمنوا بها : قالوا : أمرتنا أن نؤمن بالله وملأناكمته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت. قال : وما الخمس التي أمرتكم أن تعملوا بها. قلنا : أمرتنا أن نقول لا إله إلا الله، ونقيم الصلاة، ونؤتي الزكاة، ونصوم رمضان، ونحج البيت من استطاع إليه سبيلا. قال : وما الخمس التي تخلقتم بها في الجاهلية؟ قالوا : الشكر عند الرخاء، والصبر على البلاء، والرضا بمر القضاء، والصدق في مواطن اللقاء، وترك الشماتة بالأعداء. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : حكماء علماء، كادوا من فقههم أن يكونوا أنبياء. ثم قال : وأنا أزيدكم خمسا، فتتم لكم عشرون خصلة : إن كنتم كما تقولون، فلا تجمعوا ما لا تأكلون، ولا تبنوا ما لا تسكنون، ولا تنافسوا في شيء أنتم عنه غدا زائلون، واتقوا الله الذي إليه ترجعون وعليه تعرضون، وارغبوا في ما عليه تقدمون وفيه تخلدون. فانصرف القوم من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد حفظوا وصيته وعملوا بها.

أخرجـه : (أبو الفداء) ابن كثير (ت 747هـ) : البداية والنهاية 94/5 دار الفكر، بيروت (د.ت).

يدين بالحقيقة إلى الآباء وحدهم. وما كانت لتقبل أية شراكة عقلانية لا تقاسمهم الدينونة بالمستوى المضموني للتقديس الصنمي الذي كان يعبر عن عبادة الجاهلية. ورفضوا التغيير التاريخي الذي يحمله الرسول. وبالرجوع إلى الجرد التاريخي الذي أحصاه ابن هشام وهو يتقصّى سيرة النبي عليه الصلاة والسلام، سنستكشف النسيج المصلحي الذي تصوغ من خلاله الفئة الاجتماعية العليا للأفراد معتقداتهم، بعد أن تنتخب معاييرها وترشح مفاهيم معينة، وتعمّي (تشديد الميم) على الحقائق التي تعلم أنها حقائق توظفها في الدعايات الضاغطة والحملات الإعلامية. قال النضر بن الحارث يحاور قريشا؛ يا معشر قريش إنه والله قد نزل بكم أمر ما أوتيتم له بحيلة بعد. قد كان محمد فيكم غلاما حدثا أرضاكم فيكم، وأصدقكم حديثا، وأعظمكم أمانة. حتّى إذا رأيتم في صدغيه الشيب، وجاءكم بما جاءكم به، قلتم ساحر، لا والله ما هو بساحر. لقد رأينا السحرة ونفثهم وعقدهم. وقلتم كاهن، لا والله ما هو بكاهن. قد رأينا الكهنة وتخالجهم وسمعنا سجعهم. وقلتم شاعر، لا والله ما هو بشاعر. قد رأينا الشعر، وسمعنا أصنافه كلّها : هزجه ورجزه. وقلتم مجنون، لا والله ما هو بمجنون. لقد رأينا الجنون فما هو بخنقه ولا بوسوسته، ولا تخليطه. يا معشر قريش، فانظروا في شأنكم، فإنّه والله لقد نزل بكم أمر عظيم. وكان النضر بن الحارث من شياطين قريش، ومَن كان يؤذي رسول الله صلى الله عليه وسلّم. وينصب له العداوة. وكان قد قدم الحيرة، وتعلم بها أحاديث ملوك الفرس، وأحاديث رستم واسبندار. فكان إذا جلس رسول الله صلى الله عليه وسلّم مجلسا فذكر بالله، وحذّره قومه ما أصاب من قبلهم من الأمم من نقمة الله، خلفه في مجلسه إذا قام، ثمّ قال : أنا والله يا معشر قريش، أحسن حديثا منه، فهلّم إليّ فأنا أحدثكم أحسن من حديثه، ثمّ يحدثهم عن ملوك فارس ورستم

واسبندار، ثمّ يقول : بماذا محمد أحسن حديثاً منّي ؟ : قال ابن هشام : وهو الذي قال فيما بلغني : سأنزل مثل ما أنزل الله. وحين تعاون النضر وابن أبي معيط مع أحد أحبار اليهود من أجل التوهين من الرسالة النبويّة. واستحصل جملة من الأسئلة التاريخية والميتافيزيقية (أصحاب الكهف، ذو القرنين، الروح). فألقاها على النبيّ الكريم. فلمّا جاء رسول الله صلى الله عليه وسلّم بما عرفوا من الحقّ، وعرفوا صدقه فيما حدّث، وموقع نبوته فيما جاءهم به من علم الغيوب حين سألوه عمّا سألوا عنه، حال الحسد منهم له بينهم وبين أتباعه وتصديقه، فعتوا على الله وتركوا أمره عياناً ولجّوا فيما هم عليه من الكفر. فقال قائلهم : «لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلّكم تغلبون». أي اجعلوه لغوا وباطلاً، واتخذوه هزواً لعلّكم تغلبونه بذلك، فإنّكم إن ناظرتموه أو خاصمتموه يوماً غلبكم⁽⁷³⁾.

تبين هذه المزايدات الكلاميّة أنّ صورة العالم الإيديولوجي لم تتغيّر على مدى التاريخ وإنّ تغيّرت الحضارات واختلّفت أنظمة الحياة، ويمثّل حديث الزعيم الجاهلي النضر بن الحارث مرآة لبنية العقل الاجتماعي الذي يختزل صورة الحق ومظهر العالم في منظوره النهائي - الواحد والوحيد. ويظهر التماثل البنيوي بين مختلف المفاهيم الاعتقادية في القول الفرعوني الجامع «مَا أَرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى، وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ» سورة غافر - مكية / 29. فالهيمنة على الرأي العام وتقليب المعتقدات والالتفاف على ثقافة الجماهير طبقاً للمعايير المصلحية العليا، صناعة قديمة جديدة احتوتها منظومات الحكم الشمولية كما عرفناها في

(73) ابن هشام محمد : السيرة النبوية (د. ط. ت)، ص 220 - 300 - 313.

مقولات النمرود وفرعون والملأ المتسلطين من كل أمة كما في التدوين القرآني العام للتاريخ، وانتهاء بسيطرة أجهزة الإعلام ووسائل التسويق الثقافي المستبدة بالعقل الحدائي. فهي تقلبه (تشديد اللام) طبقا لمعايير ومنتقيات إيديولوجية مصلحية. لذلك نقول إن التشويهات الجاهلية التي صادمت الرسول الكريم (كما لمسنا نموذجا منها لدى النضر بن الحارث) لم تختلف عما آلت إليه الأمور في الزمان البعدي بل وفي أيامنا الحديثة هذه التي تنظم فيها إيديولوجيا الهيمنة التعبئة العالمية ضد المقولات النبوية بذات الطريقة العدوانية التي كانت على زمن الرسول الكريم.. فالصورة النمطية للإسلام والمسلمين التي افتتحها الغربيون منذ الحروب الصليبية (1096 - 1270) حيث ترجم أول مصحف عام 1143 بطليطلة الإسبانية، بقصد إيديولوجي، غذاها مستشرقو عصر الأنوار بشكل منهج ومنظم وانتهت مع القرن العشرين بالمقولات الدوغمانية لفوكوياما عن نهاية التاريخ والإنسان الأخير عام 1989، وبما كتبه هانتنتون عام 1993 عن صدام الحضارات، وجسدتها السياسات الغربية التي تناهض الإسلام عبر الصدام المسلح وتكرير الفعاليات الاستعمارية تحت مسمى محاربة الإرهاب، وإسقاط هذه المواصفات اللاموضوعية على الرسول نفسه عليه الصلاة والسلام، وعلى القرآن الكريم، فلم تختلف التشويهات الحديثة من حيث هي ظاهرة اجتماعية عن مختلف المقاربات السوسيولوجية البائدة في أزمان التاريخ القبلية. (حتى ما كان سابقا للحقبة الجاهلية). وقد ذكرت فيما تقدم، أن الأصول الطبيعية للكائنات البشرية لا تتغير ولا تتغير من حيث الفطرة والغرائز والتطلعات الوجودية. ونحن لا نقول بإطلاق إن الإنسان ذنب متوحش افتراضي كما قال ذلك طوماس هوبز (1588 - 1679)، لأن الإنسان المعراجي (الصعودي) يتجاوز مدارات الإنسانية بسقطاتها

ونزوعاتها ليفضل الملائكة المقربين من الله، ويتميز عنها. وهي الكائنات النورانية. لكنه حين يهدر هذا التكريم يفتقد وعيه الوجودي، وتتفكك المعاني الإنسانية التي ينطوي عليها، ليسقط خارج الفضاء الإنساني المميز، غير بعيد عنه أي أنه يظل عبداً لله وشيئاً من روحه. ومقياسنا في هذا، الحديث النبوي الذي ينصّ على أن مرتكب المخالفات الجنائية الكبرى (الكبائر) كسرب الخمر والربا لا يكون مؤمناً واعياً حين يقترب هذه الأفعال ويجترح السينات، لكنه لا ينتفي إيمانه ليكون كافراً، وإن كان يفتقد رمزياً إدراكه الإيماني، ويفتقد خصائصه الدينية المميزة التي تتسطّح بموجبها معتقداته الداخلية (تطفو على السطح) فتسيح المفاهيم والدلالات الإيمانية الكبرى التي كانت (قبل اقتراف الإفك) متماسكة بسبب الفاعلية الإيمانية التي تؤطر الممارسة والسلوك ونزوعات الباطن⁽⁷⁴⁾. والفاعلية الإيمانية تعني الحكمة في النظر إلى العالم في روحه الوجودية وهي التبصّر بالانتماء إلى الفناء بمعنى الانهيار الحتمي للذات والذات والרגائب بإزاء البقاء الدائم للعزم (عزم النبوة) الذي ينشده كل كائن إيماني وهو الإصرار على إظهار الحق بالحق باعتباره المهمة الإنسانية المنبثقة من المقصد الأسمى للخالقية.

(74) الحديث : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أتاني آت من ربي فأخبرني أو قال بشرني أنه من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة. قلت وإن زنى وإن سرق. قال وإن زنى أو سرق.. صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب في الجنائز ومن كان آخر كلامه لا إله إلا الله، 69/2. ورواه في كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة صلوات الله عليهم، 81/4. - الحديث : « عن أبي هريرة أن رسول الله قال : لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة يرفع الناس إليه أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن.. سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب النهي عن النهبة، حديث رقم 3936، 2، 1298 - 1299. وهذا الحديث الثاني يعبر عن اختلال الوعي الإيماني والانتماء الديني العميق وبالتالي ضعف الشخصية العقائدية ولا يدل على أي نوع من أنواع الإقصاء.

النسيج الروحاني والنفساني المتردد بين الفجور والتقوى، كما في التعبير القرآني واحد لا يتغير، ولكنه يتمظهر ويتجسد عبر مفاصل الحياة اليومية طبقا لمنظومات قيمية، وأنظمة اجتماعية تختلف مقارباتها وأبنيتها الحضارية. فالنشاط الذي يمارسه الإنسان ضمن المعيش اليومي هو نصّ يعكس الإستراتيجيا الحضارية، وسياق التفكير العام الموجه بالسلطة وبالإيديولوجيا ونظام الغلبة، لكنه وهو يستر الحقائق الإنسانية (الفطرة) الثانوية في عمق النفس وباطنها لا يبديها ولا يقصّيها عن دوائر الفعل في الشخصية الوجودية التي يحملها الإنسان من جهة ما هو إنسان. فهناك توارد بين ما هو فطري طبيعي ينطوي على معرفة الله، وحبّ بدائعه، وبين ما هو مكتسب تجريبي يلهث وراء الجاهز المستبد الذي يستدرج الفطري لكنه يخفق في تفتيته وتذريته فلا يلغيه ولا يزيحه عن تطلعاته الميتافيزيقية. ومهما تكن تركيبة الإنسان الخلقية (بفتح الخاء وسكون اللام)، فإن ما يهمنا في هذا السياق هو ما يحدث من قطيعة كارثية بين المظهر الاجتماعي المسيطر بشكل تراجيدي، وبين بنية التفكير الإنساني الحر. ذلك أنّ الواقع الاجتماعي يفقد وجوده التحرري ليرزح تحت مؤثرات سلطوية عليا تتجاذبها مصالح وهواجس منفعيّة. وهذه المصالح غالبا ما تهدر البناء العقلاني للإنسان وتوقعه في الوهم، فيخرج إدراكه عن حدود الإدراك الضروري للتعاش مع العالم.

وبالمحصلة، فإنّ المجتمعات الإنسانية الغارقة في الوهم لا يمكن أن تنتج إلّا وهما. وقد عرضنا النقاش الإيديولوجي الذي مثله النضر بن الحارث كنمط للفعل الجاهلي المعبر عن العقيدة الوثنية، وعبادة الأصنام وأشياء الطبيعية باعتبارها رمزا لكل طوطم اجتماعي. لم يكن للنضر بن الحارث الذي يحمل نظرة تاريخية خالصة أن ينتج نظرة لا تاريخية متعالية عن

الزمان والمكان تماماً، كما توهم ذلك أصحاب المنظور التاريخاني المعاصرون والقائلون بانتماء الدين إلى المجتمع لا إلى الله. فقد كان ابن الحارث (ممثل الإيديولوجيا الجاهلية) يحمل هما تصفويّاً واحداً ووحيداً، هو القضاء على منظومة معتقد التوحيد. لم يكن للنضر بن الحارث من مشروع حضاري. لقد كان يعيش هاجساً إقصائياً يتمثل في إهدار المضامين اللاهوتية، وتدمير الإيمان التوحيدي المنافي لإيديولوجيا الأصنام الجامدة. والإيديولوجيا الجاهلية ككلّ إيديولوجيا غارقة في الدوغمائية والانطواء على الذات داخل معتقدها الرافض لكلّ معتقد. كان النبيّ الكريم حين يواجه هذا الانقفال على الفهم الدائري المغلق، يوظف الكلمة بما تحمل من أبعاد عقلانية حتّى يحضّ الذات المفكرة على تحكيم الفكر المجرد في استقبال الكلمة الدينية. وكان يقوم منفرداً بحملات تبشيرية في نقاط التجمع الاقتصادية والإعلامية التي تلتئمها الفضاءات العامة (الأسواق) بغية خلق مناخ حوار عربيّ بينيّ عامّ. لكن بعبارات بدت للقوم رغم وجازتها انقلابية. ففي سوق ذي الحجاز، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : «أيها الناس، قولوا لا إله إلا الله تفلحوا» والناس مزدحمون عليه وهو لا يسكت وكان عمّه أبو لهب من ورائه يقول مرّة (إنّه صابئ كاذب)، ومرّة (إنّ هذا يريد منكم أن تسلخوا اللات والعزى وحلفاءكم... إلى ما جاء به من البدعة والضلالة، فلا تسمعوا له ولا تتبعوه) وسمعوه في سوق عكاظ يقول (يا أيها الناس إن هذا قد غوى، فلا يغوينكم عن آلهة آبائكم) ورسول الله صلى الله عليه وسلم يتفاداه في المواقع، وهو يتعقبه بقصد الهرسلة وقمع الكلمة الحرّة. (75)

وهكذا كان السياق الجاهلي مغلقاً على فكره لا يقبل بالحوار مع

(75) الحديث من إخراج أحمد : الفتح الربّاني لترتيب مسند الإمام أحمد. 216/20 - 217

المبادئ الغيريّة ولو مجرد الإصغاء من أجل التعرّف لا الاعتراف، وانتهج مسلكا ماديا لا ينفتح على العالم بما فيه من رحابة وشساعة تؤوي الناس جميعا. فالمفارقة عميقة بين الدين الذي يرى الأشياء من خلال مسبقاتها الأنطولوجية (الحقيقة الأزلية) بحيث تتحد القوة العقلية مع الأصل الإبداعى منشئ العالم فتقطع مع حالة اللامركزية الروحية والفوضى العبادية المطلقة، وبين النزعة المادية التي تطمئن إلى الأجساد المحسوسة التي تشاهدها أو تصنعها، وتقوم من ثمّ (بفتح الثاء) باستنساخ الموروثات، ومحاكاة العقائد الأولى التي تعكس عبر مرايا التكرير، استعادة عالم الآباء والأجداد الذين عاشوا يعبدون الأصنام وماتوا على ذلك. ليس ثمّة إذن ما يفتش عنه من إيمان وتوحيد لله داخل هذا المجتمع الذي يتحرّك بشكل دائري داخل كهف مغلق زاخر بالظلال وبالصور والأنسجة الميثيّة المتضاربة مع اللوغوس الإسلامى. وليس ثمّة ما يؤهل الجاهليّة لصناعة نصّ شرعى يطرح فلسفة التوحيد كحلّ بديل لبناء الفكر وإنشاء الإنسان الكامل، وصياغة روح تتعالى عن الكون، وتتعانق مع عالم الملكوت. وبكلام مختلف، نقول إنّ المجتمع الجاهلي لا ينتج إلّا جاهليّة، وفضاء الشرك والأوثان لا يصنع إلّا معتقدات شركيّة وثنيّة. فلا مجال للمقارنة والإدعاء بأنّ الخطاب الجاهلي يمكنه أن يصنع من ذاته ودون استرشاد بالوحي الإلهي الإيمان والإسلام، والمدينة والمدنيّة. كيف وقد جاء الكتاب الكريم يقوِّض المعتقدات النسقيّة للمجتمع الجاهلي ويحارب إيديولوجيا الصنم. فالقرآن الكريم بصيغته الإستيمولوجية الصارمة يتضارب مع السياق الاجتماعى والتاريخي الذي ظهر فيه. وقد عيي (بكسر الياء الأولى وفتح الثانية) العقل الجاهلي ببنية اللوغوس القرآني، وأسلوبيته المتجاوزة لثقافة الأمة،

والممتنعة عن المحاكاة والتقليد. فاستحدث القطيعة التراجيدية وجعل من العدوان بديلاً مركزياً للحوار الذي باشر به النصّ تقديم معتقداته. وطروحات النصّ القرآني المؤسس، وإن افترقت عن السياقات الاجتماعية الجاهلية، إلا أنها ليست معادية لأنماط الثقافة الإنسانية. فالقرآن ليس موجّهاً ضدّ التاريخ وضدّ الحضارة، لكونه يستهدف الكائن المقيم فيهما بالحوار والإصلاح وإرادة التواصل معه واستقطابه عقلياً من خلال الجمع المفهومي بين الحكمة والشرعية لكونهما في الأصل يعبران عن الشيء ذاته. وأسباب النزول تجسّد نمط المدينة الدينية لكونها تنزّل داخل المجتمع بغاية التحضير واستحداث العمران. فهي تستأثر بأرقى الميزات البيانية والجمالية التي تجعل الله يظهر في العالم من خلال العالم ذاته، ومن خلال الأفعال الاجتماعية التي يستقبل في إطارها ولئن كانت أفعال البشر لا تخرج عن تقديرات الله، إلا أنها تظل صورة للحرية التي أودعها في الكائنات حين خلقها وأناط بها مسؤولية الفعل وإمكانات التعالي بالفعل.

لو أردنا فهم التضارب التاريخي بين الجاهلية (من جهة ما هي مجتمع يخضع لسلطات عليا مهيمنة) والإسلام (بوصفه مناهضاً ليثولوجيا التعالي السلطوي المذل للشعوب) لأمكننا الآن استعراض هذا التناقض من خلال راهنية مشهد الحضارة. إذ الأزمنة بين الدين والحياة اللادينية متكررة لا تلغيها الفواصل التاريخية. فعصر الحداثة الذي يستعيد صورة العنف الجاهلي في محاربة الإسلام، صنع (كما الجاهلية) عالماً لا دينياً محرّماً على هذا المقدس الديني. ولم يخف الواقع الحداثي الجديد صدامه الحضاري مع المعتقد الإسلامي. فالفصل الديني عن الحياة

له الأولوية في أجندة الحداثة. ولم يعد ثمّ (بفتح الثاء) من متسع في هذا العالم لمنطق القرآن الكريم، دون غيره من الديانات فحراس العقل الغربي لا يرحون يتعقبون كلّ استعادة لروح الله في صورة العالم المدنس. وهذا السلوك لا يعدو كونه تمثلاً منهجياً للعصر المكي الذي افتقد القوة الموضوعية في مواجهة دعوة الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام، فاستخرج نزوته العدوانية لمحاصرة المؤمنين العزل المنخرطين في حقل القرآن الذي أعلن الرسول أنّه جاء يخرج به الناس من الظلماء والضبابية إلى الشفافية الوجودية والوضوح المعرفي. لا يمكن للموعي المجتمعي السائد أن ينتج وعياً أعلى، ومشروعاً ميتافيزيقياً يوائم بين الظاهر والباطن والروح والعقل والتجربة. ليس يمكن إذن أن يصنع الواقع الجاهلي، وهو يناهض القرآن، قرأنا مثل هذا إيمانية تدين بها الجماهير حتّى الموت (الفناء الطبيعي). ونقول في ملاحظة نهائية إن المعتقدات الدوغمائية التي كان عليها الجاهلي لم تختلف عن التنظيرات النسقية التي يدين بها الإيديولوجيون الجدد في الزمان المعاصر. فالحداثة الأنوارية وفترة ما بعد الحداثة لم تتوقفا عن إلغاء وجود الله بقرار منفرد تنوب به عن الجماهير. فمركزية الذات الغربية حلت محلّ الله ذاته. والإله في العقل الغربي تعدمه الأحلام الفلسفية متى شئت كما رأى نيتشه بإزاء صلب المسيح في المعتقد المسيحي. أنّ الإله أعدم بصورة فعلية ويجعل النفسانيون من عقدهم محدّدات شخصية للحرام وللحلّال، ولاستنباط تنظيرات اعتباطية تدنس معتقدات التاريخ المقدسة كما فعل فرويد. ويجعل آخرون المجتمع متعالياً فهو الإله الذي يصنع المقدس حسب نظريات دوركايم الوهميّة وغيره من الاجتماعيين. لهذا لا يكوّن عمق المفارقة الاعتقادية معادلة معقولة بين الله وبين إيديولوجيا

الصنم الجاهلي أو التمثال الحدائي على السواء. ولم يعد للمجتمع المعاصر الحرّ، والإنسان الليبرالي المتعالي من معتقدات سوى الوهم، أو حلم فلسفي هجرته التقنية وأسلمته إلى الفانتازيا فنسي الفرد الاجتماعي كينونته ومختلف مميزاته الوجودية. وهكذا تتفاصل المجتمعات بضرورة الواقع الإيديولوجي، عن الوحي الإلهي، وعن رسالات السماء، لأنّ الدين جاء ينحت بقوة موضوعية نموذجاً واقعياً لواقع نموذجي يتجاوز الكائن به حدود العقل المجرد إلى استيعاب الحقيقة الجذرية بعيداً عن أنماط التفلسف والتأويلات الافتراضية التي تحمي نفسها بأشكال القوة التي تنتجها القوى الاجتماعية العليا كنموذج لمجتمع القوة.

القرآن والتواصلية : تيولوجيا التنغم :

يتوزع الوجود إلى نمطين من الواقعية تلتنم إحداهما الأخرى. فهناك الواقع الثابت الذي ينتظم ضمن مجموع القوانين ذات الفعاليات العلية، كما أودعها الله في عالم الأسباب حين «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» سورة طه - مكية / 50. وسأسمي هذا النموذج النظامي الذي يلتزم العالم والإنسان والأشياء بالواقعية الخلقية (بفتح الخاء). وهي الموصفات والمميزات المنوالية التي تمثل الإبداع الإلهي الأزلي. وهناك الواقع المرحلي غير الثابت (الواقع الاجتماعي). ويمثل الإبداع الإنساني ويتصف بالعرضية والتقادم والفناء. وتمثل هذه الدورات الاجتماعية أحقاباً تاريخية وتعاقبات تستغرق لحظة عبورية في نسيج الوجود الزمني المطلق. ولهذا تنخرط الوقائع الاجتماعية في مسار الزمان الكلّي، فلا يستقل الإنسان بذاته، ولا بفعل العالم، وإنما بالفعل الآني فيه، وضمن شروطه. وهذا لا يسوّغ للبشري إمكان التعالي عليه في واقعته وتقويض هويته (هوية العالم) من موقعه التاريخي الآيل إلى الزوال

والدثور بحكم التقديرات الإلهية القبلية.

إن نزول القرآن في الواقع الإنساني (المجتمع) يدل على أمرين :
 أولهما أن القرآن ما جاء لينسخ المجتمعات أو ليقوّض النزعة الإنسانية.
 فهو ليس محواً فكرياً أو نسخاً ثقافياً، ولكنه إرادة للتواصل وربط
 للكائنات بوعي جامع ينتمي إلى الحكمة الدينية البالغة، وإلى النظام
 الإلهي المتعالي. إن حلول العقل القرآني في الحياة اليومية، وفي مألوفات
 الناس يمثل إقراء وإفهاماً لما تنطوي عليه السيرورة الاجتماعية من
 فراغات وهواجس تشكلها حقول الثقافة والقيم الموقوتة. فالقرآن في
 المكان والزمان، يرسم المشكلات الاجتماعية الرئيسية التي تهدد الوجود
 الإنساني، والنزول الواقعي، يصوّر الحقيقة في إطارها الموضوعي،
 ويعرض الأشياء الاجتماعية والحوادث في سياق مقارناتي يفصل بين
 أنات التاريخ، وي طرح بشكل نموذجي مكانة الحلول القرآنية، وبدانليتها
 الطلائعية الموزونة التي تدرأ فوضى المجتمع والملهاة الإنسانية. وقد أقام ابن
 عباس المقارنة بين المقومات الإسلامية والخلق الجاهلي المنقلب على
 مبادئ الوجود الطبيعي، وفطرة الإنسان الأولية. قال ابن عباس : «إذا
 سرّك أن تعلم جهل العرب، فاقرأ ما فوق الأربعين ومائة من سورة
 الأنعام «قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ، وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ
 اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ. قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ» (76).

والأمر الثاني الذي يفسر بيداغوجيا نزول الكلام الإلهي في
 المناخات الاجتماعية، هو إرادة استعادة القرآن الكريم ذاته باستعادة
 الحوادث الاجتماعية ذواتها في التاريخ ليكون القرآن بهذا، تعبيراً

(76) القرطبي محمد : الجامع لأحكام القرآن (د.ط.ت) ج 6 ص 384.

مستمراً عن الحاجات الأساسية والضرورية لحياة الإنسان في زمانه ومكانه. فالخصوصيات البشرية تتكرر بوتائر مختلفة، ومشاهد متعددة دون أن تستخلص البشرية من تكرارها الامتدادات المفهومية التي تتأدى إلى الحلّ الجذري، وتستجلب السعادة، ورفاهية الروح المأسورة في منغلق المكان والزمان والعقل المستأسر بدوره في سرادقات المادة لا تتجاوزها تصوّراته المحدثة. العقل، يقول الرازي، لا يتصرّف إلا فيما يكون في زمان أو مكان. لأنّ كلّ ما أدركه، فإنّه يدركه في الماضي أو المستقبل أو الحال. وكلّ ذلك تحت الزمان. وكلّ ما يتصوّره فإنّه يتصوّره إمّا ههنا أو هناك. وكلّ ذلك بحسب المكان. ⁽⁷⁷⁾ لذلك خاطب القرآن الإنسان فيهما، وحرّره بالميتافيزيقيا منهما. وإضافة إلى التشكلات المكانية، فإنّ مفاهيم العقل تنتسج وفقاً للمألوفات اليومية، ووتائر التفاعلات داخل القوى الاجتماعية التي تمثل رهانات الواقع. وحين نزل القرآن داخل الفضاء الجاهلي، كان النصّ الكريم يعبّأ بالشروط الوضعية البشرية وبهيمنة الآلهة الشخصية والمتشخصة، وانقياد العامة للخاصة. فكانت المهمة الدينية الأولى تحرير الإنسان من الإنسان ذاته. وذلك عبر مسارين : أحدهما شخصنة التأمل الذاتي وعدم الانسياق الدوغماني وراء معتقدات الجماهير. فالقرآن بهذا يدفع باتجاه استحداث فلسفة تأملية تخصّ خصوصيات الذات المفكرة. وقد تمثّل هذا، أبو حامد الغزالي حين صنّف الدوائر الانسياقية بضعف العقل وقصور التحليل الذاتي : والعادة في ضعفاء العقول أنّهم يعرفون الحق بالرجال، لا الرجال

(77) الرازي فخرالدين : (ت 606 هـ) : أسرار التنزيل وأنوار التأويل / 133 دار الجيل،

بيروت - مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1412 هـ - 1992م.

بالحق. والعاقل يقتدي بسيد العقلاء علي رضي الله عنه، حيث قال :
 «لا تعرف الحق بالرجال بل اعرف الحق تعرف أهله». والعارف العاقل
 يعرف الحق ثم ينظر في نفس العقول، فإن كان حقاً، قبله سواء كان
 قائله مبطلاً أو محقاً، بل يحرص على انتزاع الحق من أقاويل أهل
 الضلال⁽⁷⁸⁾. والأمر الآخر هو كون القرآن كشف الموقع الأساسي للمؤمن
 الذي ينتظم في الدين الجديد. فهو كائن ليبرالي لا ينحط أمام
 الشخصيات الصنية، ولا يهدم كينونته لينساق وراء الرغبات والأهواء
 التي يبني بها ومن خلالها سادة قريش والملا الأعلى في العصر الجاهلي
 إيديولوجيا الشرك وميثولوجيا الصنم. وقد سمى القرآن هذا
 الاستعلاء الفلسفي والرمزي، بالعزة التي تستلهم حقيقتها من
 التسامي الإلهي «ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا
 يعلمون» سورة «المنافقون» مدنية / 8. عزة الله هي عزة الربوبية، يقول
 الرازي، وعزة النبي صلى الله عليه وسلم عزة النبوة. وعزة المؤمنين،
 عزة التلطف بكلمة لا إله إلا الله. ثم كما أن عزة الله وعزة رسوله لا
 تقبلان الذل، فكذلك عزة المؤمنين لا تقبل الذل⁽⁷⁹⁾. والتلفظ بكلمة التوحيد
 ككلمة مركزية تأخذ دلالتها من وجهتين تمثل إحداها الاعتقاد، وتمثل
 الأخرى الانتقاد. فاللوغوس الديني حين يعتقد، يعبر بطريقة فلسفية
 نقدية عن الاستغناء عن الطروحات الغيرية المستخرجة من إمكانات البشر

(78) الغزالي أبو حامد : المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال / 69 دار الفكر اللبناني، بيروت،

ط 1، 1993.

(79) الآية 8 من سورة المنافقون : «يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ،

وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ». فخر الدين الرازي : أسرار

التنزيل وأنوار التأويل، ص 109.

اللحظية القابلة للتقويض والنقض في لحظات التاريخ البعيدة. لذلك كانت العزة فكرية كما هي روحية.

جاءت الدلالات الدينية في التعبير القرآني تدعو إلى واقعية دينية مناهضة للساند المهيمن (في زمان النبوة). فالقرآن مناقض للمراكز الدينية العالمية كالمسيحية (الإله المؤقنم - ثالث ثلاثة) واليهودية الأقل انتشاراً (عبادات الإله المتجسّد). إضافة إلى المعتقدات الاشتراكية التي تبناها العرب الجاهليّون التي كان من العسر بمكان اختراقها بسبب مناعتها التكوينية. فقد ظلّت الأسرة العربية في المجتمع الجاهلي تحتفظ حتّى الألف الثالث قبل الميلاد بتكوينها البدوي البدائي (...) وإذا كانت الجزيرة العربية رحماً لبشريّة تخرّجت منها عدّة شعوب سامية، فإنّ هذه الجزيرة تميّزت منذ العام 330 قبل الميلاد بميزة العروبة الشاملة. ومنذ القرن الميلادي الثاني أصبحت العروبة هي السمة الأساسية في وسط الجزيرة (...) وقد كان الرسول الذي ولد في مكّة يوم 27 أوت من عام 570 م عربيّاً⁽⁸⁰⁾. لم يكن ممكناً بإزاء هذا العمق التاريخي الغارق في الاستثمارات التقليدية التي تقف موقفاً سلبياً من كلّ إمكانيات التحوّل عن السيرة الآبائية الأولى أن يقبل العقل العربي القديم الاستبدال العقائدي، ويرفض الدينونة للمتعدّد تلقاء الواحد الأحد. والجاهليّة هي سلطة دنيوية تنقاد فيها المجموعة البشرية للمتعدّد (الآلهة - العشيرة - السادة). وفي حالة التبنّي للمعتقد القرآني ستندثر هذه المجموعات وتختزل إلى الواحد المطلق الذي ليس كمثله شيء وتنهار معها مختلف المراسم الاجتماعية لكون الموالة ستحوّل إلى منظومة التكاليف الشرعية في طابعها التأسيسي وما ينطبق عليه مسمّى الدين. ولما كانت الطاعة لا

(80) خليل أحمد خليل : جدلية القرآن / 46 - 59 - 61 دار الفكر اللبناني، بيروت، 1994.

تتبيّن إلّا بالأوامر والنواهي. ولا يعرف الأمر والنهي إلّا بالأحكام والحدود والشرائط في المعلومات، سميت هذه كلّها شريعة الدين⁽⁸¹⁾. لذلك قامت استراتيجيا الحوار مع هذه الكتلة الجاهلية المتجمّدة على مبدأ منهجي تواصل، أراد النبيّ عليه الصلاة والسلام من خلاله وضع الدين في الإمكان الذهني للكانن الجاهلي، ومن ثمّ التحوّل به إلى الإمكان الواقعي التطبيقي (العبادات)، فاعتمد من أجل البيان على منطق بياني تضمنه البلاغ الديني الذي ارتحل باللغة من مجالها البدوي اللاعلمي إلى مستوى مختلف من العلمية والمعرفة مَوْضِعَ الجاهلية في دوائر اللامعرفة. ولهذا قال أبو سفيان في حادثة التنصّت الشهيرة التي كان من خلالها ثلاثة من رواد السلطة الجاهلية وأقطاب المعارضة (أبو سفيان ابن حرب، وأبو جهل بن هشام، والأخنس بن شريق (فتح الشين) الثقفي، يسترقون السمع إلى صلوات الرسول الكريم الليلية بمكة وهو يرتل القرآن خلال الليل الهاديء الذي تنام خلاله أعين المشاغبين والمهرجين الذي كانوا يمنعون عنه صلاته وقراءته. قال أبو سفيان للأخنس بن شريق : «والله لقد سمعت أشياء أعرفها وأعرف ما يراد منها، وسمعت أشياء ما عرفت معناها ولا ما يراد منها. قال الأخنس : وأنا الذي حلفت به كذلك⁽⁸²⁾. وكانوا حين يستنكرون على الرسول دعوته يقولون «ما جئتنا بشيء نعرفه»⁽⁸³⁾.

نعتبر، ونحن ننهي هذه الدراسة أنّ حركة النصّ القرآني كانت

(81) إخوان الصفاء : رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، منشورات دار صادر للطباعة

والنشر، بيروت، 1957، ج 3، ص 186.

(82) ابن هشام محمد : السيرة النبوية، (د.ط.ت)، 315/1.

(83) ابن هشام محمد : المصدر نفسه، 548/1.

صدمة... صدمة ثقافية أعادت بناء المعرفة بيعث حضارة بديلة تجوهر القرآن الكريم مختلف إنجازاتها الفكرية متسايرا مع العقل. وأسّس في الآن ذاته علانق بنائية مع الثقافة السائدة. فلا هو عصف بالأجناس الأدبية النثرية والشعرية، ولا عمل على تغييبها. وإنما جدّد هيكلتها وحرّر موضوعاتها من المعتقدات والأغراض اللاأخلاقية (الاعتداء والسلب والقتل..)، وغير منها المفاهيم لتندمج في الحداثة الدينية، وتستجيب لمربيات الحضارة القادمة. كانت حركة التحوّل الإسلامية تحوّلًا في الوعي داخل الوعي. وقد تحامت نفى الوعي الآخر الجاهلي، لنلا تنزلق في وعي النفي الذي هو بترّ لأصالة المنهج الديني الانفتاحي، وتبرير لنقض الوظيفة الإنسانية للدين، وارتكاسة لمنظومة البلاغ واستقطاب المخالف بالمختلف. فالعقل الإسلامي لم يصادر العقل الجاهلي النقيض، ولم يقم علانق مضادة وممانعة معه ومع الأنساق الدينية القائمة. ومن المنظور الديني، فإنّ المذاهب في العالم ليست تتباعد كلّ التباعد حتّى يكفر بعضها بعضا كما ذكر ابن رشد في فصل المقال. لكنه اقتدر بإخراجه المعرفي المتفرد (الإعجاز) وأنباضه الدلالية اللامسبوقة على تخصيب الوعي الجماعي ومنتجته داخل بنيته الإيمانية، وخاصة القداسة التي جاء القرآن الكريم يطرح نفسه بديلا شرعيّا من خلالها عن أفانين القول في الأدب الجاهلي.

مثّل ظهور النصّ القرآني الحدث المركزي الذي خلع على الفضاء المعرفي نسقا حركيّا غير مجرى الحياة الثقافية، وانطلقت منه تجربة العرب الأولى في القراءة الحضارية للنصوص، وهي القراءة التحليلية التي تعتمد أدوات مفهومية، ومنهجية واضحة، وأساسا علمية. وبكلام آخر، صارت القراءة مع

﴿ اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴾ سورة العلق - مكية / 1، برنامجا فكريا، واتجاها علميا بعد أن كانت تجاوبا سليقيا فطريا. ولما كان القرآن المرجعية المتفائلة عن سائر المراجع في مختلف حقول المعرفة، طرح مصدره الإلهي شرطا للاعتراض الثقافي «قُلْ لَنْ يُجْتَمَعَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا» سورة الإسراء - مكية / 88. اكتسب النص المؤسس مشروعته عبر التفوق والتجاوز، والتخطي للموجود. بمعنى أنه كان ذا سطوة منهجية، وانتظام لساني دلالي، وبنية فنية خرقت جمالياتها المألوف. وبلغة الخطابي / إنما صار القرآن معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنا أصح المعاني. ومعلوم أن الإتيان بمثل هذه الأمور، والجمع بين شتاتها حتى تنتظم وتتناسق، أمر تعجز عنه قوى البشر ولا تبلغه قدرتهم.

أمام هذه المعطيات المعرفية، تنقطع المفاهيم الاجتماعية التي تمارس القمع الأيديولوجي من أجل اختزال النص الديني إلى معان سوسيولوجية وتاريخية. فالقرآن الكريم كتاب الله المتعالي نزل في المكان والزمان على الإنسان من أجل أن يصنع حضارة دينية تستهدي بالقول الإلهي لتفتح على العالم، وعلى اللانهاية والخلود. لذلك كان ظهور القرآن نهاية للارتجال والاعتباطية والفوضى، وبداية للمدينة المستهدية بقيم النظام المعرفي الجديد تحت راية القرآن. وإذا تقرر هذا كله، والقول لابن رشد، وكنا نعتقد معشر المسلمين أن شريعتنا هذه الإلهية حق وأنها نبهت على هذه السعادة، ودعت إليها، التي هي المعرفة بالله عز وجل وبمخلوقاته، وأن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذي اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق. وذلك أن طباع الناس متفاضلة في

التصديق : فمنهم من يصدّق بالبرهان، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان. إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك. ومنهم من يصدّق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية⁽⁸⁴⁾.

الواقع هو الوجود الحرّ الموضوعي. وأنطولوجيا الحرية تتعلق بمجال الفعل والحركة لا بفعل الوجود (الخلق) من حيث هو نشأة أزلية قديمة خارجة عن إرادة الانسان. وبتفسير تيولوجي : إنّ وجود الكائنات ممكن غير واجب لكونه مستقلا عن الفعل البشري. فهو وجود متحمّ لا اختيار فيه ولا إرادة، لذلك يظلّ الفناء شيئا من مواصفاته خارجا لا تشخصه المدركات البشرية. وإيقاعات الموت الدائم وهلاك الأفراد كما الأمم تجعل من الإنسان نسخة من العدم الظاهر. ومن كان في حكم العدم فهو عدم. أمّا الوجود الفعلي، فهو الوجود الإلهي (= واجب الوجود) بما أنّه يستمدّ وجوده من ذاته لا من شيء خارج عن ذاته. من أجل هذا نعتبر الواقع الحر الموضوعي هو الوجود الطبيعي للعالم (نظام الخلق الأول) بالإضافة إلى الواقع الديني الصادر عن إرادة الله الشرعية ضمن البرنامج الكوني القديم والأزلي. والإنسان ذاته شيء من هذا البرنامج الكوني المنحوت في دوائر الغيب. لذلك فرّق الشاطبي بين الإنسان الأنطولوجي من جهة ما هو عبد الله اضطرارا، وبين الإنسان الديني بوصفه عبدا لله اختيارا. ويحدّد القرآن عن طريق نبيّ الله إبراهيم الصلة بين الإنسان والمحيط الطبيعي (الواقع الفيزيائي). فهي علاقة

(84) ابن رشد محمد : فصل المقال في ما بين الحكمة والشرعة من الاتصال، المنشورات للإنتاج

والتوزيع، تونس، 1991، ص 51.

سيمولوجية (تقرأ العلامات والرموز). وتتوقف عند حدود الظواهر. فالمشروع الإنساني مشروع قراءة. واستنتاجات نظرية خالصة. وكأنّ الواقع البشري مناخ خال من التحديد والدقة ومعايشة الحقيقة. وفي حاجة إبراهيم النبي للملك إبراهيم تضامن وظائفي بين معطيات التجريد والتجريب، وقانون الوجود كما رسمته أصابع الغيب. وذلك بخلاف الإفلاس المفهومي الذي بدأ عليه الحاكم حين أعجزه السؤال الإبراهيمي لما ربط بين شرط الإلهية ومشروطة التحكم عن قرب في دورة الحياة «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ : رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ. قَالَ : أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ، قَالَ إِبْرَاهِيمُ : فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ، فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ. فَأَبْهَتَ الَّذِي كَفَرَ، وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ». سورة البقرة - مدينة / 257.

فتأويل الملك للعالم لم يغيّر العالم. وقد توهم أنه حين هيمن على الأشياء وحولها إلى مواد استهلاكية وهو ولعب ولذة وتسوّق، قد أضحي متصرّفا في الوجود ومالكا له. أمّا المنظور الديني فيقوم على الإدراك الواعي للأنطولوجيا. فالوجود كما العدم يمثلان كلاهما الحجة البالغة على أنّ عالم الأسباب ليس عالم الحقيقة، وأن من وراء الخلق يكمن السبب الأوّل في الوجود الأوّل الذي تعبر الموجودات العرضية كلّها إليه طوعا أو كرها. فلزم أن يستوحي العقل منه التقدير والتدبير وجغرافيا الحركة في الحياة. فإذا تطلّعنا إلى الغرض الذي سبقت له كلمات الله كما في افتتاحية النصّ القرآني (الفاتحة) الذي هو إثبات استحقاق الله تعالى لجميع المحامد وصفات الكمال، واختصاصه بملك الدنيا والآخرة، وباستحقاق العبادة والاستعانة كما يقول البقاعي، اكتشفنا أنّ الله رسم للموجودات خارطة الطريق لتتوزّع الكائنات في العالم داخل جامعة واحدة ورابطة اعتبارية مشتركة : لأنّ المقصود من إرسال الرسل، وإنزال

الكتب نصب الشرائع. والمقصود من نصب الشرائع جمع الخلق على الحق، والمقصود من جمعهم تعريفهم بالله، وبموجبات رضوانه⁽⁸⁵⁾. فالعلاقة بين الله والإنسان تقوم على أفق روحي يخرج الإنسان من سجنه الفكري، ويتوجّه به إلى الفعل الحضاري. ولهذا كانت المعرفة الدينية طريقاً إلى التحقق الوجودي. وفهم القرآن يقول حاجي خليفة : موضوعه كلام الله سبحانه وتعالى الذي هو منبع كلّ حكمة، ومعدن كلّ فضيلة. وغايته التوصل إلى فهم معاني القرآن، واستنباط حكمه ليفاز به إلى السعادة الدنيوية والأخروية⁽⁸⁶⁾. فالقرآن حسب هذه الطروحات، جاء يصنع اللحظات النوعية التي تجمع الممارسة الاجتماعية بالوعي الديني. وكأنّ فعل التنزيل يسير إلى غاية أساس تتمثل في كشف الأخطاء الإيديولوجية بما هي حواجز تحول بين المرء والمعرفة الموزونة. من هنا يكون الواقع القرآني موضوعياً. فهو واقع لا يقوم على أنقاض ما يهدم، لكونه لا يهدم شيئاً ولا يدمر الأنسجة الاجتماعية المعيشة، لكنّه يغيّر من خلال فعاليته وتأثيراته وظائف الوعي، ويقوّم مسارات السلوك. فالمجتمع القرآني هو الواقع البديل الذي لا يستلهم كينونته من الوجود الاجتماعي بصناعته البشرية، وإنما يستمدّ ماهيته من هويّة الله القيوم على العالم وعلى المجتمع والتاريخ. ولو وكلّ الله الناس إلى أنفسهم، لم يأتوا بشيء تصلح به أحوالهم في دينهم ودنياهم ولا يستطيعون شكر نعم الله لكونهم لا

(85) البقاعي برهان الدين (ت 885 هـ - 1480 م) : نظم الدرر في تناسب الآيات والسور.

الطبعة الأولى، 1389 هـ - 1969 م ج 1 ص 21.

(86) حاجي خليفة : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، الفيصلية، مكّة المكرمة (د.ت.).

ج 1، ص 429.

يبلغون إلى كنهها لقصورهم وعجزهم كما يقول البقاعي⁽⁸⁷⁾. فالقرآن يقدم مفاهيم جديدة لم يتألفها العقل الجماعي، وي طرحها داخل التشكيلات الاجتماعية والثقافية وليس بشكل فوقي كما هو شأن المنتجات الأيديولوجية التي تهيمن على لحظتها الوجودية بالقوة، وتدين بوجودها للتاريخ الدائر وللأنساق الفكرية المتلاشية. الواقع القرآني منحوت في صميم التركيب الإنساني البيولوجي من خلال قانون الفطرة المتطلعة دوماً إلى الله. فهو ذو ثلاثة أبعاد أولها : معاودة لقراءة الذات ذاتها، واستكشافها كنهها الإلهي. ويكون بُعد الثاني مراجعة لعوالم التاريخ وشروط تشكيلها وانقراضها، واندثار أنظمة المراجع المتناقضة التي تستوحي منها ما يملأ لحظة الفراغ الثقافي والاعتقادي. وفي إطار ثالث هو صياغة للوعي الإنساني بناء على الحقائق الموضوعية التي لا يدركها الواقع الإنساني المجرد بأدواته المادية المحدودة المدى. فالقرآن المعيش فكراً وثقافة ومعتقداً هو الواقع الاجتماعي والحضاري المختلف الذي يستخلف البنيات الإنسانية التي تفارق شروط المعقولية، وتتناقض مع الطبيعة والفطرة والواقع الموضوعي. وتجعل من خريطتها الاستيطانية التي تسيطر خلالها على العالم إرادة للقوة ونسفاً للمعقولات. وهكذا يبدو الواقع الديني من خلال منظومة الاستخلاف بديلاً أبدياً وموضوعياً لحالات التفلت الإنساني عن إرادة الحق بالحق والتوقف عن الإصغاء إلى صوت الوجود.

(87) البقاعي برهان الدين : المصدر نفسه 35/1 .